LA RAMA DORADA

Magia y religión

≈

JAMES GEORGE FRAZER

Nueva edición
a partir de la versión
original en 12 vols.

ANTROPOLOGÍA

Esta nueva edición, compendiada enteramente a partir de los doce volúmenes de la primera publicación completa de la obra (1906-1915), restituye los pasajes censurados en el resumen de 1922 y en sus ediciones subsecuentes. Con esta nueva versión se ofrecen por primera vez al público hispanohablante las teorías más audaces de Frazer contextualizadas con un nuevo aparato crítico, introducción y notas.

Creative Commons

epublibre

James George Frazer

LA RAMA DORADA

Magia y religión

ePub r1.0
Titivillus 17.04.2019

Título original: *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*
James George Frazer, 1890
Edición, introducción y notas: Robert Fraser

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1

PROYECTO SCRIPTORIUM
EX LIBRIS
titivillus
si culpa est

Traducción
Elizabeth y Tadeo I. Campuzano

Traducción de textos de la nueva edición
Óscar Figueroa Castro

Nuevo compendio a partir
de la segunda y tercera ediciones

Edición, introducción y notas
Robert Fraser

Nota al lector

Sir James George Frazer, autor de esta obra, y Lady Lilly Frazer, su esposa, nos demostraron vivo interés hace ya años por que se publicara la traducción española de *La rama dorada* en un volumen; los años han transcurrido, ellos fallecieron y no han visto realizado su deseo. Ya hecha la traducción y desalentados por las dificultades de orden mundial, además de las peculiares a esta clase de obras, nos comunicaron desde Londres hace unos meses que la editorial Fondo de Cultura Económica, de México, deseaba publicar este libro de trascendental importancia.

En el Fondo de Cultura Económica, en su director, licenciado Daniel Cosío Villegas, y en el personal a sus órdenes, hemos encontrado la más fina voluntad y el mayor interés por presentar al lector americano de habla española *La rama dorada*, donde puede verse el desfile, en exposición del folclor universal, ordenada por la mente genial del autor, de la humanidad caminando tortuosa y dramáticamente a tientas hacia el progreso, desde las tinieblas primitivas hacia la luz.

Rogamos al lector nos comunique los errores y defectos imputables a la versión, los que tendremos en cuenta para el futuro, y también le agradeceríamos que se tomara la molestia de enviarnos cuantos datos crea útiles respecto a costumbres y folclor general de su país, pues con tan valiosa colaboración podríamos continuar en sucesivas ediciones las ideas directrices del autor de *La rama dorada*.

Hacemos público desde aquí nuestro agradecimiento sincero a nuestros amigos el doctor Manuel Márquez Carracedo y el licenciado Julián Calvo Blanco, por su ayuda fraternal.

ELIZABETH Y TADEO I. CAMPUZANO

24 de junio de 1943

Reconocimientos

Estoy en deuda con la Biblioteca Británica por el permiso para citar manuscritos de la colección Frazer; asimismo, con Alan MacCormick, en el museo del Castillo de Nottingham, quien me permitió reproducir su mapa de Nemi. Otras personas a las que debo mi más sincero agradecimiento, ya sea por su apoyo en general o por haberme facilitado información específica, son Warwick Gould, Jeremy Maule, Roger Paulin, Ralph Pite y Deirdre Toomey. Finalmente, por tolerar a este editor mientras se entregaba por completo a su fascinante tarea, no hay palabras que expresen mi gratitud a mi esposa Catherine y a mi hijo Benjo.

ROBERT FRASER

Introducción

I

Pocos libros se han vendido tanto como *La rama dorada*. Pocos han sido explorados tan someramente o malentendidos con tanto desenfado. *La rama dorada* es uno de los grandes clásicos universales, piedra de toque de la sensibilidad moderna, y, a pesar de esto, no la conocemos. Nos desagrada leer nuestros grandes libros y, sin embargo, ellos nos leen a cada instante a lo largo de nuestra vida. No somos nosotros quienes le hemos dado forma a la literatura del siglo XX: es la literatura la que nos ha formado. Si deseamos conocernos mejor, debemos entonces volvernos a la literatura.

Nuestros abuelos, en cierto sentido lectores más diligentes que nosotros, enfrentaron un problema distinto. Para ellos, el libro de Frazer poseía, de entrada, una dudosa reputación. «Si en algo se parece a lo que dices que es, entonces ese libro no es ni seguro ni apropiado como para venir a buscarlo aquí»: la respuesta del bibliotecario principal al joven Sean O'Casey, quien, en un arranque de curiosidad adolescente, había solicitado el libro en Dublín. En su época, *La rama dorada* fue el tipo de libro que había que leer debajo de las sábanas, a la luz de una linterna. En 1890, cuando apareció la primera edición, un pequeño estremecimiento le dio la vuelta al mundo literario. La gente intercambió cartas redactadas con un aire de urgencia. No sorprende, incluso ahora, la velocidad y lo excesivo de esta

reacción, pues *La rama dorada* es un libro peligroso que conserva su capacidad para desconcertar. Como en ese entonces, también hoy es una obra cuya esencia descansa en su capacidad para desafiar actitudes culturales heredadas, y casi siempre que un autor asume dicho desafío difícilmente encontrará entre su auditorio una buena acogida exenta de críticas. Si el *statu quo* es conservador, se le acusará de liberal; si el *statu quo* se presume liberal, se le acusará de reaccionario. Sin embargo, a menudo estas etiquetas gratuitas tienen el efecto de tentar a ese lector que no se deja manipular tan fácilmente para que se acerque al texto prohibido.

Uno de los temas en el libro de Frazer es el tabú, ese fenómeno extraño, bien conocido entre la sociedad victoriana y, no obstante, llamado así a partir de una misteriosa costumbre de las islas Tonga. A Frazer le interesaba el tema, entre otras razones, porque sabía que a veces los libros son tabú, tal como a veces lo son las palabras o aun los pensamientos. Sabía muy bien, además, que en ciertos grupos la religión es un objeto tabuado, tanto entre aquellos que la dan por hecho como entre quienes la rechazan de manera automática. Frazer no era ni lo uno ni lo otro. En cambio, era tan profunda su fascinación por la religión que le resultaba imposible adherirse a un credo en particular. A finales del siglo XIX, a este tipo de personas se les solía llamar librepensadores. Para Frazer la mejor respuesta al dilema consistía en iluminar los espacios oscuros: investigar las fuentes de la religión y, de ese modo, las causas fundamentales del tabú.

Los tabúes son vallas alrededor de una cultura, señales que apuntan a un entorno particular, definiciones de pertenencia y de lugar. Todos apreciamos los tabúes porque nos proporcionan información sobre nosotros mismos, ya sea de manera incluyente o bien excluyente. Por lo tanto, no hay tabú más sacrosanto que aquel que garantiza nuestra individualidad, y no hay idea más aterradora que la noción uniformadora de nues-

tro lazo con aquellos que poseen tabúes distintos. Frazer sabía esto, y sabía del poder de la transgresión. La victoriana era una sociedad llena de tabúes que daban identidad a sus miembros. La sociedad cristiana poseía también innumerables tabúes que buscaban convencer al creyente del carácter único y revelado de su fe. A los victorianos les desagradaba enterarse de que hubiera sociedades con tabúes tan arraigados como los suyos, o que esta capacidad para construir tabúes, instrumentos cuyo fin era precisamente subrayar la diferencia, fuera algo que compartían todos los seres humanos, haciéndolos semejantes. A los victorianos cristianos les desagradaba enterarse de que otros pueblos tuvieran religiones y que muchas de éstas fueran sacrificiales. Tampoco les agradaba saber que a veces era posible explicar el sacrificio como simple magia, o que la magia pudiera estar en la base de muchas de las cosas que tanto apreciaban. Frazer sabía bien todo esto. Las equivalencias entre objetos aparentemente muy disímiles eran tabúes; para descubrirlas, en 1890 o por entonces había que leer *La rama dorada*.

A finales del siglo XX, la antropología y la crítica textual se obsesionaron con la idea de *l'autre*, el otro. Para Frazer era éste un concepto tan obvio como para mostrar algún interés real en él. A finales del siglo XX dimos por hecho nuestra igualdad y furtivamente indagamos en la diferencia. En cambio, a finales del periodo victoriano, la gente dio por hecho su otredad y se lanzó a explorar áreas prohibidas de afinidad. De ahí que Frazer estuviera mucho menos interesado en la otredad que en la igualdad. Este interés lo metió en algunos líos, pues casi todos los victorianos estaban convencidos de su otredad e incluso se sentían muy orgullosos de ella. La idea de que, para citar uno de los planteamientos de Frazer, todos los seres humanos compartían un «parecido esencial» era, desde cierta perspectiva, muy amenazadora para la mente victoriana. De ahí la notoriedad del estudio comparativo de Frazer sobre la cultura y las

creencias cuando éste apareció por primera vez en 1890; de ahí la reacción del bibliotecario principal ante la insistente solicitud de Sean O'Casey.

II

El tema de Frazer es el estudio comparativo de la cultura, tema que conocía a partir de sus propias y profundas raíces culturales, y porque había investigado en detalle otros horizontes culturales. A Frazer le atraía entonces la idea de reunir en un mismo ámbito discursivo experiencia e investigación, vida y estudio. Para averiguar cómo fue esto posible, necesitamos saber un poco más sobre él.

James George Frazer nació con el comienzo del año 1854 en un pequeño apartamento de Brandon Place, Glasgow, ciudad a la que siempre se mantuvo unido, y donde, a unas cuantas calles, su padre ejerció como farmacéutico. Así, el primer día del año se convertiría en su aniversario natal, hecho que pudo o no haber determinado sus posteriores y recurrentes especulaciones acerca de los ritos sobre el Año Nuevo en varias partes del mundo, incluyendo Escocia, donde él pensaba que la fiesta debió haberse celebrado originalmente el 1.º de noviembre, al comienzo del año céltico, de modo que en un principio la víspera de Año Nuevo habría sido la víspera del día de «todo lo sagrado» (*Halloween*[1]), cuando se expulsaba a fantasmas y demonios con el fin de asegurar una abundante prosperidad a lo largo de los meses siguientes. En la piadosa y acogedora vida hogareña de la familia Frazer estos ritos primordiales debieron, sin embargo, haber parecido muy distantes. Su padre era diligente, escrupuloso, ahorrativo (escribió un breve tratado sobre bolígrafos); su madre, Catherine Bogle de Frazer, era romántica, extravagante y dada a pronunciar largos discursos sobre la historia

de su familia. Los Bogle, afirmaba, habían tenido relaciones con la Casa Real de los Estuardo. El apellido Bogle aparece también de manera recurrente en la historia del Caribe, luego de que, en el siglo XVIII, Robin Bogle emigrara a las Indias Occidentales donde fundó una plantación azucarera. Un descendiente suyo, un tal Moses Bogle, aparece más tarde como cabecilla en la bahía Morant, Jamaica, durante las revueltas de 1856. Combinado con esa otra palabra icónica de la historia del Caribe, «L'Ouverture», el apellido ha sobrevivido hasta nuestros días en el nombre de una de las más florecientes editoriales negras de Londres. Así pues, los Bogle fueron viajeros: uno de los hermanos de Robin, George Bogle, viajó a la India, donde se ganó el afecto de Warren Hasting, a tal punto que fue enviado al Himalaya, donde visitó al Lama Teshu, convirtiéndose en uno de los primeros ingleses en haber pisado tierra tibetana. George Bogle escribió una relación de este episodio, el cual, a instancias de la familia Frazer, se reimprimió en la época de James George, volviéndose una de las fuentes para su teoría sobre la víctima expiatoria. Por otra parte, un collar de ornato, regalo del Lama Teshu a este ancestro del siglo XVIII, era guardado como reliquia en la casa de uno de los numerosos tíos Bogle de Frazer.

Así, rumores sobre lugares y épocas distantes desfilaron por el hogar infantil de Frazer, junto con reminiscencias más recientes del papel que la familia desempeñó en la historia eclesiástica escocesa. En 1843, cuando Thomas Chalmers abandonó abruptamente la Asamblea de la Iglesia de Escocia en Edimburgo para formar la Iglesia Libre de Escocia, fue el tío materno de Frazer, Ninian Bannatyne, quien siguió sus pasos marchando detrás suyo. Sacrificando dinero y posición, se habrían internado en la espesura: ejemplo de arrojo moral y libertad intelectual que al parecer Frazer siempre admiró. El reverendo Bannatyne vivía en Old Cummock, donde Frazer solía

visitarlo de niño: lo recordaba como una persona frágil, amable y precisa. Inocente como debió haber sido por entonces, Frazer recordaría a través de los años esta observación, tan cercana a la fe y sus efectos, una vez que sus simpatías se apartaran de la religión que conoció y abrazó durante su infancia. De conformidad con los principios de la Iglesia Libre de Escocia, la familia era frugal, diligente en su observancia religiosa, pero no mórbida. Oraciones familiares todas las noches, asistir a misa varias veces los domingos, un *sabbath* seguido con rigor. Contra nuestros actuales prejuicios, esta educación era todo menos opresiva, y, al parecer, la diversión y la algarabía irrumpían constantemente. Una de las más memorables fotografías del joven Frazer en la biografía de Ackerman, tomada en la casa de descanso que la familia tenía en el Gareloch, en las afueras de Glasgow, lo muestra saliendo a gatas de un hueco cubierto con hiedras, al parecer sorprendido en una travesura inocente. En una fotografía posterior, tomada en Cambridge, aparece en un laboratorio en pose de Sherlock Holmes, acompañado de un amigo científico en pose de Watson y simulando beber ácido con un popote. En una época posterior, cuando había alcanzado amplio reconocimiento, el rostro de Frazer asumió un aire un tanto solemne. Sin embargo, el humor está siempre presente en sus libros, y en algunas ocasiones irrumpió incluso en su vida social: tenía una manera maravillosa, casi invisible, de poner a la gente pretenciosa en su lugar. Las personas con una tendencia a tomarse las cosas muy literalmente a veces malinterpretaban su irreverencia y tacto, pero Frazer nunca era literal, tampoco adusto, a pesar de la difundida impresión en sentido contrario.

El negocio de Daniel Frazer era lo suficientemente próspero para enviar a James a varias escuelas privadas antes de ingresar, conforme a la entonces extendida costumbre escocesa, a la universidad local, es decir, en Glasgow. En esas primeras escuelas

Frazer recibió una formación muy completa en latín y griego que le dio bases sólidas una vez que se decidió por la vida académica. En la universidad recibió una educación mucho más amplia que la que hubiera podido recibir en Inglaterra: estudió filosofía con John Veitch, latín con George Gilbert Ramsay y física con William Thomson, más tarde Lord Kelvin. Estos estudios establecieron los fundamentos de su trabajo para el resto de su vida. Las clases de filosofía lo introdujeron de manera secuencial a las grandes figuras de la tradición epistemológica escocesa, con su marcada dosis de escepticismo, notablemente a David Hume, cuya investigación sobre las fuentes de la fe en su *Tratado sobre la naturaleza humana* formaría el plan básico para el análisis de las creencias humanas en *La rama dorada*. El latín y el griego le permitieron conocer un amplio espectro de fuentes clásicas que más tarde usaría para darle profundidad histórica a su argumento (de hecho, *La rama dorada* abre con un problema propio de los estudios clásicos). La ciencia le aportó un método, la claridad y las bases de la lógica inductiva, que más tarde usaría con muy buenos resultados. La física de finales del siglo XIX, en la figura de Kelvin, profesor de Frazer, era profundamente pesimista sobre aspectos muy concretos del futuro, y esto es algo que Frazer también absorbió. Cierto pesimismo filosófico, un cielo encapotado alrededor del sol agonizante, penetra los momentos evanescentes de *La rama dorada*: Frazer aprendió esto de Kelvin y de Glasgow.

La familia tenía una inclinación hacia los negocios, pero Frazer quería dedicarse a la vida académica. En esa época obtener un grado de una universidad escocesa no siempre se consideraba suficiente. Así, a pesar de la espléndida educación que había recibido, Frazer fue enviado a Inglaterra, pues se pensaba que lo ideal era que asistiera a alguna de las antiguas universidades inglesas. Oxford se presentaba por sí sola como opción y, en tanto futuro antropólogo, Frazer hubiera aprendido mucho

ahí: Oxford tenía a Edward Burnett Tylor, el cuáquero iconoclasta cuyo libro, *Primitive Culture,* cautivaría a Frazer conduciéndole a la etnografía; tenía a Friedrich Max Müller, cuyas teorías sobre los orígenes del lenguaje (si bien Frazer más tarde disentiría de ellas) corrían de forma paralela a las que él mismo propondría después en relación con los orígenes de la cultura; y pronto tendría a Andrew Lang, también escocés, interesado en el folclor y cuya actitud hacia Frazer años más tarde oscilaría entre un discipulado devoto y una belicosidad petulante y tediosa (Frazer, como lo hizo con todos sus críticos, lo perdonó). Pero Oxford tenía además a los tractarianos y sus descendientes —los católicos o, peor aún, anglocatólicos—, y lo que menos quería el calvinista Daniel Frazer era tener que ver con ellos. Así que Frazer fue al Trinity College, Cambridge, donde se entregó con asiduidad a los estudios clásicos —todo Heródoto en griego, todo Virgilio en latín—, y luego de tres años y medio se graduó con los ansiados máximos honores: una vida académica sin complicaciones parecía casi a pedir de boca.

Pero Frazer rara vez siguió el camino fácil, aun cuando sus primeros pasos pudieran parecernos convencionales. La posibilidad de seguir una carrera académica surgió a través de una beca universitaria. Frazer se puso a trabajar de inmediato y produjo una elegante e ingeniosa exposición de los diálogos platónicos. Al mismo tiempo, todas las semanas viajaba en tren a Londres para hacer sus exámenes para abogado, probablemente con el fin de tranquilizar a su padre, quien debió haberse mostrado dubitativo de que su hijo pudiera ganarse la vida como académico únicamente. Pero Frazer obtuvo la beca y entonces se quedó; su mente era un trastero de conocimientos, sus estantes rebosaban de libros. (Años más tarde tuvo que mudarse de Great Court, el dormitorio principal en Trinity College, pues el peso acumulado de su erudición amenazaba literalmente con hundirlo a través del suelo y hasta las habitaciones

abajo. De acuerdo con Lady Frazer, el piso se estaba pandeando como el foque de un velero).

Frazer vivió en esta benigna y tradicional sociedad como residente becario por 20 años hasta que el matrimonio lo hizo salir. Era un hombre que entendía las reglas, y esta debilidad por lo convencional, o por lo que románticamente podríamos llamar tradición, parece haberlo dotado muy bien para comprender las convenciones de otras sociedades. Sabía que las reglas están fundadas en rituales, y que a su vez éstos cobijan creencias mágicas. Las reglas son consideradas sacrosantas no porque la gente sea acartonada, sino porque las creencias que ellas encarnan son esenciales para la concepción que una sociedad tiene del ser humano, el universo y el lugar que aquél ocupa en éste. Frazer creía, a cierto nivel muy profundamente, que las acciones acarrean consecuencias, convicción en la que es seguido muy de cerca por sus protagonistas. Si en Australia central un aborigen se posaba sobre una colina para saludar el amanecer con una vela encendida, era porque tenía la certeza de que, en consecuencia, el Sol ascendería en efecto. Y si bien su preocupación puede parecernos ingenua o absurda, nuestro no menos vehemente apego a costumbres similares nos obliga por lo menos a entenderlo. El mundo está fundado en causa y efecto. Cuando una causa se produce es imposible en ese momento discernir las consecuencias. Esta limitación, sin embargo, no nos impide actuar conforme a premisas fundadas en el más optimista de los determinismos. Toda acción basada en conjeturas es, por lo tanto, un acto de fe.

Frazer sabía todo esto de manera intuitiva, pero necesitaba un esquema que le permitiera ponerlo en palabras. En un principio, y como se desprende de su todavía inédita tesis, parece ser que deseaba convertirse en filósofo profesional. Hay anotaciones filosóficas en varios de sus cuadernos, intercaladas con especulaciones sobre derecho antiguo, tema al que Frazer había

llegado a través de los escritos de Henry Maine y John Ferguson M'Lennan. Hay además reflexiones sobre el origen del lenguaje. En cierto momento incluso parece haber estado en la senda de una forma elemental de lingüística semiológica («El lenguaje es un sistema de signos», garabateó con lápiz al reverso de una bibliografía compilada apresuradamente bajo el título «Libros que leer»). Sin embargo, en la Pascua de 1883, sin saber qué hacer durante las vacaciones, aceptó una invitación del psicólogo James Ward para que lo acompañara en un recorrido a pie por España, donde, entre otros textos, Ward le prestó una copia del libro de Tylor, *Primitive Culture*. El efecto fue instantáneo. La descripción temática que Tylor hace de las supersticiones alrededor del mundo, su convicción de que muchos aspectos de la conducta moderna son en realidad vestigios de épocas pasadas, su descripción explícita y escéptica de los principios teológicos de la misa como una especie de magia moderna, todo ello cautivó a Frazer desde un principio. A su regreso a Cambridge emprendió una lectura más sistemática, todavía en busca de un tema. Ese otoño tuvo lugar otro encuentro decisivo, esta vez con William Robertson Smith, profesor Lord Almoner de árabe, quien hacía poco tiempo había sido expulsado de su cargo como catedrático de Antiguo Testamento en la Free Church Academy, en Aberdeen, por defender métodos críticos en el estudio de la Biblia, y, sin ninguna institución que lo reclamara, se hospedaba en Trinity en espera de alguna beca en otra parte. Smith acababa de ser nombrado editor de la novena edición de la *Encyclopaedia Britannica*, para la cual encargó a Frazer algunas colaboraciones sobre estudios clásicos, junto con dos artículos seminales para las entradas «Tótem» y «Tabú». Ambos artículos se convertirían posteriormente en libros: «Tótem» daría pie a *Totemism*, librito de 1887, luego ampliado en el vasto *Totemism and Exogamy* (1910); «Tabú», a *La rama dorada*.

III

Fue el segundo de estos libros el que Frazer comenzó a escribir en 1889. Pero antes de hacerlo varios preparativos fueron necesarios. Frazer se había sumergido en los estudios clásicos y embebido las bases históricas del derecho, pero esto no era suficiente. Al parecer, desde un comienzo tuvo en mente un estudio integral que incorporara la suma total de las culturas y las creencias antiguas del hombre, presentadas no de forma temática, como Tylor lo había hecho, sino narrativa. Para ello necesitaba dos cosas: un espectro muy amplio de referencias culturales y un hilo conductor que le sirviera de apoyo. Con lo primero en mente, Frazer se dispuso a analizar tantas descripciones como pudo de sociedades no occidentales: relatos en revistas etnográficas, memorias de administradores coloniales, observaciones de misioneros. En 1887, con el fin de ampliar estas descripciones, se le ocurrió enviar un cuestionario a trabajadores *in situ* solicitándoles información sobre aspectos muy puntuales: costumbres matrimoniales, reglas de sucesión, mitos y rituales. Las respuestas fueron muy ilustrativas. Además, por medio de este método, Frazer estableció estrechos lazos profesionales con varios trabajadores *in situ*, algunos de los cuales, como Canon Roscoe en Uganda y Baldwin Spencer en Australia, ejercerían una influencia definitiva sobre su pensamiento.

Sin embargo, aún carecía de un hilo conductor. En cierto momento, los tabúes alrededor de los distintos tipos de matrimonio o unión sexual parecen haber servido como posible línea común, pero estas especulaciones pronto se disolvieron para ser remplazadas por otras más prometedoras hasta que, en marzo de 1889, tuvo lugar el electrizante momento de inspiración: ante su mente apareció, en su esencia, *La rama dorada*.

Fueron varios los elementos que se combinaron para formar el germen de la obra. En el libro sexto de la *Eneida*, Virgilio

cuenta cómo, huyendo de Troya, Eneas prosigue su marcha hasta Italia, donde encontrará la dinastía de reyes que gobernarán la ciudad de Roma. En el camino, sin embargo, su padre Anquises muere, y Eneas visita la gruta de la sibila en Cumas, en la actual bahía de Nápoles, buscando su autorización para descender al inframundo y visitar a su padre. La sibila duda: pocos, declara, han tomado ese camino y vivido para contarlo; sin embargo, si está determinado a hacerlo debe entonces llevar consigo algún tipo de protección. En la traducción de 1743 de William Pitt el pasaje que sigue a esto dice así:

But since you long to pass the realms beneath,
The dreadful realms of darkness and of death,
Twice the dire Stygian stream to measure o'er,
And twice the black tartarean gulf explore:
First, take my counsel, then securely go;
A mighty tree, that bears a golden bough,
Grows in a vale surrounded by a grove,
And sacred to the queen of Stygian Jove.
Her nether world no mortals can behold,
Till from the bole they strip the blooming gold[*].

Eneida, VI, 133-139[2]

Fueron estas líneas y en esta traducción las que en 1834 llamaron la atención de Turner, quien, inspirado en ellas, pintó el cuadro que aparece como frontispicio en el libro de Frazer[3]. El cuadro retrata el legendario lago Averno en la boca del inframundo. Al centro, las míticas sombras danzan en círculo; al fondo se extiende el inmemorial paisaje italiano rematado con pinos. En el último momento Turner añadió, en el primer plano, a la sibila misma sosteniendo la rama. Parece ésta haber sido una especie de idea tardía, pues, años después de que la pintura fuese comprada, su dueño descubrió, para su consternación, que la sibila se desprendía del lienzo: había sido pintada a toda prisa sobre papel y luego simplemente adherida a la superficie. Al enterarse, Turner se apresuró a pintarla de nuevo

en el lugar donde a la fecha se encuentra: una hoz en su mano derecha, la epónima rama en la izquierda.

Qué clase de rama era la de Virgilio, nunca lo podremos saber con exactitud. Frazer pensó que era muérdago, con el que Virgilio la compara, pero en tal caso el símil es circular. A pesar de esto, en última instancia la interpretación que Frazer hace tanto de la pintura como del pasaje de Virgilio en el que ésta se basa le debe menos a una identificación botánica que a otro pasaje de la literatura clásica y que Turner no conoció. En el siglo IV d. C., el comentarista Servio escribió lo siguiente acerca de las líneas de Virgilio:

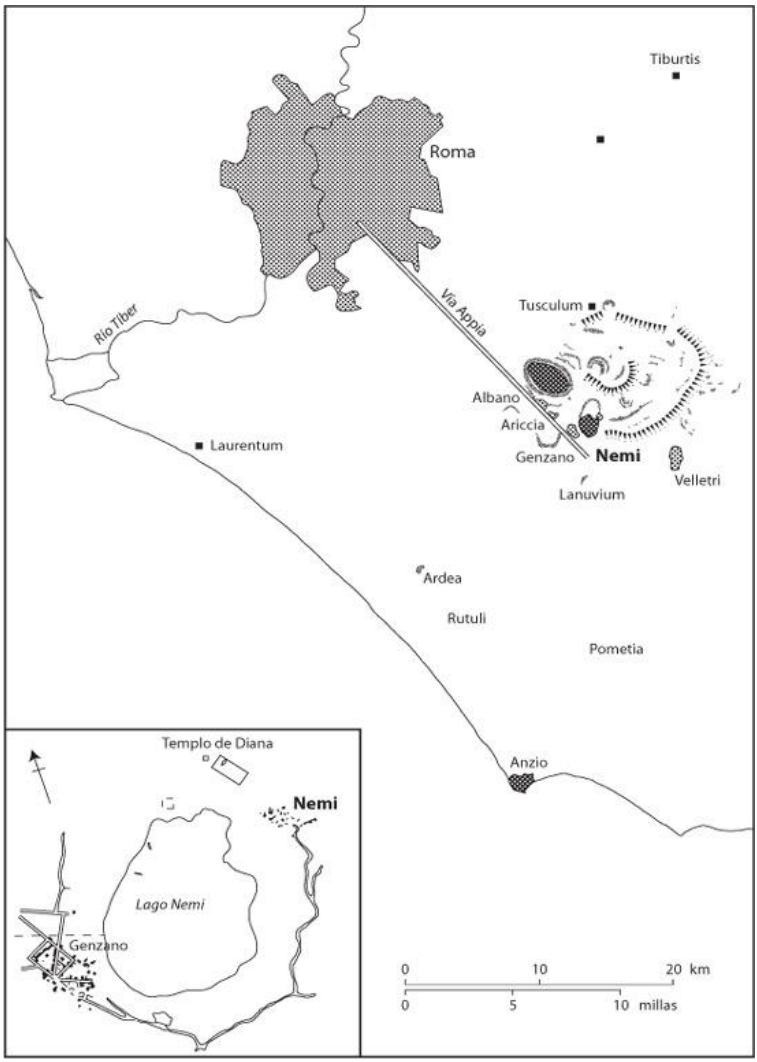
> Quienes escriben sobre los misterios de Proserpina aseguran que esta rama es mística. Sin embargo, los rumores afirman otra cosa: que tras matar al rey Thoas en Táuride, Orestes […] huyó con su hermana Ifigenia, y cerca de Aricia reinstaló la efigie de Diana, en cuyo templo el rito fue transformado. Había ahí cierto árbol cuyas ramas estaba prohibido perturbar, a menos que se concediese la prerrogativa a algún esclavo prófugo para que, quebrando el ramaje, desafiara al sacerdote fugitivo en un combate a muerte y así se convirtiera él mismo en sacerdote en conmemoración de la fuga original.

El pasaje era en realidad bastante extraño. Ifigenia había sido llevada a Taúride (la actual Crimea) luego de que su padre Agamenón supuestamente había intervenido para que la sacrificasen con el fin de garantizar un viaje seguro para la expedición marina a Troya. Más tarde su hermano Orestes se refugiaría ahí tras matar a su madre Clitemnestra, que había asesinado al padre de éste, Agamenón, en venganza por la muerte de Ifigenia. Todo esto era bien conocido. Pero que el destino de la fuga era Aricia, pequeño poblado a unos 20 kilómetros de Roma sobre la Vía Appia que ahí se había erigido una efigie de Diana; que en Taúride Ifigenia se había convertido en su sacerdotisa, y que la regla de su cesión al sacerdocio del nuevo culto ocurría según la forma descrita, todo ello resultaba sumamente extraño y, al mismo tiempo, sugestivo.

Fue este pasaje el que Frazer abrazó en 1889, todavía con más fuerza en virtud de que en años recientes Aricia había sido

noticia. En 1885, el embajador británico en Roma, un entusiasta aficionado a la arqueología, había excavado un sitio a unos ocho kilómetros al sureste de Aricia, a los pies de un risco debajo de la diminuta aldea de Nemi (véase el mapa). La excavación había confirmado la conexión con Diana, de quien se hallaron varias estatuillas; sin embargo, no se había descubierto ninguna evidencia del sacerdote ni del macabro rito de sucesión del que habla Servio. Varios otros factores pudieron contribuir a la incredulidad sobre el resultado. ¿Quién había escuchado alguna vez de un reino exclusivo para esclavos y fugitivos? ¿Qué tipo de reino podía ser éste, centrado en un árbol?

Sin embargo, de que el culto había existido Frazer podía estar seguro. En 1889 había estado revisando el Libro Primero de los viajes de Pausanias, doctor del Asia Menor y uno de nuestros principales informantes sobre los antiguos sitios griegos, con la intención de editarlo y traducirlo. En cierto momento, Pausanias visita el santuario de Esculapio, el dios griego de la medicina, en Epidauro, en el Peloponeso. El santuario alojaba varios monumentos, uno de ellos de especial interés:



Mapa de Nemi y sus alrededores en el que pueden verse poblaciones de la Liga Latina. Acercamiento: sitio del templo de Diana. (Versión de A. G. MacCormick).

Lejos de las demás, yace una antigua estela con una inscripción en la que se afirma que Hipólito sacrificó veinte caballos al dios. La gente de Aricia cuenta una leyenda que coincide con la inscripción en la estela; dicen que Esculapio revivió a Hipólito, muerto a consecuencia de las imprecaciones de Teseo, y que una vez resucitado se negó a perdonar a su padre y, desoyendo sus súplicas, se marchó a Aricia, en Italia. Ahí reinó y consagró un recinto a Artemisa, donde hasta la fecha el premio para el vencedor en un combate singular es el sacerdocio de la diosa. Ningún hombre libre tiene permitido participar en este certamen; únicamente esclavos que han escapado de sus señores[4].

Aquí, si se quiere, hay una confirmación del rito. Sin embargo, lo que ocasionó que Frazer se detuviera y prestara atención fue la frase «hasta la fecha». Pausanias escribió en el siglo II d. C. Si lo que dice es cierto estaríamos ante una desconcertante confirmación de que el culto no era un simple mito, aun cuando Hipólito, el eje del pasaje citado, lo fuera. La figura de Hipólito resulta significativa porque, en cierto nivel, el culto parece haber involucrado caballos: aparecen en su nombre (del griego *hippos*) y fueron además quienes lo despedazaron. Una de las características más extrañas del santuario de Nemi era que, por alguna razón, los caballos estaban excluidos. Sin embargo, Frazer podía tener la certeza de que el santuario existió. Con la ayuda de Pausanias y más allá de una simple memoria atávica, pudo además tener la certeza de que el santuario había florecido a lo largo del periodo clásico, durante los reinados de Julio César y Calígula; su fama habría llegado además a oídos de los nobles patricios que, en las épocas más afluentes del imperio, acudían en tropel a divertirse a orillas del lago Nemi.

Todo esto pudiera parecer una nota a pie de página en el libro de la literatura clásica, una nota además muy insignificante. Empero, no es por esto que Frazer la valoraba. En marzo de 1889, mientras hurgaba en los gruesos volúmenes de *General Collection of the Best and Most Interesting Voyages and Travels (1808-1814),* de John Pickerton, Frazer se tropezó con una referencia al reino de Malabar en la India meridional. Ahí, de acuerdo con Alexander Hamilton, que visitó la región en el siglo XVIII, antiguamente el rajá o rey era obligado a renunciar al trono cada 12 años hasta que el rito de sucesión fue sustituido por un combate a duelo en el que, teóricamente, el rey era forzado a defender su reino contra cualquier agresor con el apoyo de sus guardias. Había aquí un rito muy parecido al de Aricia, pero mucho más reciente. ¿Se desprendían los rituales de Aricia y Malabar de patrones mentales similares? Si así era, Frazer

había encontrado la base sobre la cual podía erigir una estructura en torno a las sociedades antiguas, la forma en que organizaban sus diferentes ámbitos y la filosofía de vida sobre la cual descansaban.

Es importante notar, sin embargo, que el tema de Frazer no es ni la India meridional ni la antigua Roma. Ambas simplemente existen como ejemplos de algo mucho más amplio y profundo: los principios intelectuales que guiaban la vida colectiva de los hombres de la Antigüedad. La obra de Frazer puede parecer un compendio de rituales y costumbres. En realidad se trata de algo muy diferente: es un libro sobre la mente humana y las conexiones que ésta establece de modo habitual. Aun cuando Frazer había iniciado su vida académica como filósofo, su giro, en 1883, hacia la antropología no fue tan drástico como pudiera parecer hoy en día. De estudiar la naturaleza del pensamiento humano simplemente se había desviado a examinar su historia. Fue porque la mente humana presentaba elementos constantes a través de distintas culturas y épocas, en especial en relación con la religión y la magia, que una generalización como la que tanto cautivó a Frazer se volvió posible. Escribió su libro con el objeto de analizar el proceso de depuración de estos elementos comunes al pensamiento, así como sus diferentes expresiones en distintos lugares y periodos.

IV

No pasaría mucho tiempo para que Frazer se sintiera con la suficiente confianza para acercarse a una editorial. El 8 de noviembre de 1889 le escribió a George Macmillan:

> Pronto tendré listo un estudio sobre la historia de la religión primitiva […] Es sorprendente la semejanza que hay entre las ideas y costumbres del salvaje y las doctrinas fundamentales del cristianismo. Sin embargo, no hago referencia a este paralelismo, esperando que de una u otra manera mis lectores saquen sus propias conclusiones. [Biblioteca Británica, Add. Ms. 55134].

Macmillan aceptó, y el texto, con la extensión suficiente para llenar dos volúmenes generosamente espaciados, pronto se envió a la imprenta: R. & R. Clark de Edimburgo. Consciente de estar en la senda de un libro de interés popular, Frazer colmó a Macmillan de peticiones. Ningún aspecto del libro debía quedar al azar: la cubierta tenía que ser verde, con un elegante diseño *art nouveau* basado en el motivo del muérdago; los caracteres debían ser gruesos y nítidos; como frontispicio debía incluirse una reproducción del cuadro de Turner. Frazer tenía prisa; quería partir a Grecia para continuar su trabajo sobre Pausanias. Así, en marzo, las pruebas quedaron listas y fueron despachadas, mientras Frazer emprendía un extenuante viaje compuesto de caminatas, notas y observaciones —las copias que le correspondían como autor hubo que enviarlas por correo a Atenas—. Cuando al fin tuvo que regresar a Inglaterra aún no caía en la cuenta de que había escrito algo inusual: un *best-seller* académico.

El éxito no fue casual. Frazer había deseado escribir un libro que pudiera leer cualquier persona. Su tema era apremiante; él se expresaba bien y planteaba cuestiones de gran alcance sin escandalizar; captó el sentir y el interés del momento. Además, hasta cierto punto *La rama dorada* estaba escrita como una historia comercial o detectivesca. Tal como Conan-Doyle, Frazer mantuvo en secreto la solución hasta el final. Era una especie de novela policíaca: «Me es muy difícil resumir la clave del libro», le escribió a Macmillan, «sin revelar primero lo que yo llamaría la trama».

Esa trama se despliega a dos niveles. En un principio buscaba deshacer la enredada madeja alrededor del ritual de Nemi. Sin embargo, era mucho más que eso: la exposición de un patrón de creencias profundamente arraigadas y observables en varias culturas en diferentes periodos de la historia. Esta antigua cosmología o metafísica puede resumirse como sigue. Cada

año la naturaleza muere. También el hombre se debilita y luego perece. Estos eventos están conectados, y la fuerza que los une es la magia. Los magos son personas que conocen estos procesos; su utilidad radica en que pueden intervenir. A veces los magos son reyes, pero en cualquier caso el rey, en quien se ha depositado buena parte de la energía de la comunidad, tiene la capacidad de orquestar el proceso. Sin embargo, los reyes también enferman y mueren, poniendo en riesgo al todo. Hay una poderosa fuerza en ellos, que, al menguar, sea por enfermedad o muerte, afecta negativamente a los demás. Esta fuerza, sin embargo, los trasciende y puede transferirse de un individuo a otro. Si un rey es forzado a renunciar a su poder cuando el periodo de debilitamiento se cierne sobre él, es posible entonces transferir dicho poder a un nuevo recipiente humano, quien de ese modo asegurará su pervivencia.

Frazer rastreó en la historia ejemplos de reyes que fueron obligados a renunciar a su autoridad al término de un periodo establecido o, por el contrario, a defender su poder mediante algún tipo de prueba de fortaleza. Un ejemplo era el sacerdote de Nemi, con quien abre su relato, obligado a defender su poder contra cualquier agresor. No obstante, había otros ejemplos, los más prometedores tomados de la India o África. Frazer pensaba que en ocasiones el rey se marchaba tranquilamente; en otras, como era de esperarse, oponía resistencia y forzaba a otros a morir en su lugar en una especie de sacrificio sustituto. Algunas veces (y es aquí donde se presentan incómodos paralelismos con el cristianismo), el sustituto era el hijo del rey; otras, se elegía a un bufón o esclavo que gozaba de los privilegios del rey por un tiempo antes de que, sin más, le fuese arrancada la vida. En esos momentos resultaba conveniente para el individuo actuar como víctima expiatoria (tal como Cristo, le parecía a Frazer, fue una víctima expiatoria).

Con el tiempo, el propósito original del rito cayó en el olvido, y hombres y mujeres interpretaron el papel de dioses y diosas sacrificiales ignorando casi por completo lo que eso significaba. A partir de la segunda edición de 1900, Frazer identificó este momento con el periodo de la religión en contraposición al de la magia. Luego, la muerte fue transformada en un ritual de humillación, hasta que finalmente el proceso, alguna vez tan macabro, degeneró en una serie de farsas y pantomimas, sin vida y sin una finalidad: el folclor de la época moderna e industrial. Al fondo de todo, apenas discernible, yace el deseo de dominar las fuerzas de la naturaleza, controlándolas, garantizando que la energía vital fluya de un gobernante a otro, de una generación a otra.

Así resumida, dos cosas en la trama narrativa de Frazer resultan evidentes: depende ampliamente de una noción muy abstracta de energía, entendida como una fuerza inmanente similar a la electricidad que de algún modo anima el universo y lo mantiene unido; depende entonces de una apreciación del organismo humano en su conjunto en términos de la ciencia, digamos, de Faraday. Por sí misma se trata además de una línea narrativa bastante mística, capaz a su vez de provocar intensos sentimientos místicos entre aquellos lectores a los que suele seducir la insinuación de cosas parcialmente recordadas y evocadas. Es difícil saber qué tanto fue ésta la intención de Frazer: no es del todo claro si le hubiera gustado saber que, 100 años después de su publicación, el éxito ininterrumpido de su narrativa se debía a presentimientos semienterrados producto de un misticismo residual.

La posibilidad de interpretarle de manera equivocada estuvo siempre latente desde un principio. Como medida preventiva y con el fin de presentar con mayor claridad sus ideas, Frazer insertó en la segunda edición un esquema triple del desarrollo evolutivo. Todo era cuestión de fases culturales, sostenía ahora.

Los hombres desean, por ejemplo, que llueva. Primero realizan una danza para la lluvia, la cual a menudo no funciona. Ésta es la Era de la Magia. Luego, tras haber fracasado, llevan a cabo la siguiente cosa que mejor se les ocurre: hincarse de rodillas y orar. Ésta es la Era de la Religión. Cuando las oraciones no funcionan, emprenden una investigación de las causas reales del mundo natural y, con base en su nuevo entendimiento, tratan de alterar las cosas en su beneficio. Ésta es la Era de la Ciencia, en la que, de acuerdo con Frazer, vivimos hoy en día. Magia y ciencia tienen esto en común: son técnicas de intervención, mientras que la religión consiste en abjurar de toda responsabilidad a favor de los dioses. La proximidad de fines que magia y ciencia comparten no debe, sin embargo, cegarnos al hecho de que la segunda está bien fundada, mientras que la primera no. Los intentos de recurrir a la magia en épocas posteriores no son más que recaídas. Confrontada por estas inevitables recaídas, lo adecuado para la ciencia es tomarlas como fenómenos que por sí mismos vale la pena examinar. Frazer pensaba que confundir el proceso, privilegiando los fenómenos investigados, como a menudo hicieron sus contemporáneos ocultistas, era tanto una adulteración del método científico como un anacronismo; era, para usar la metáfora que tomó de Thomas Carlyle en *French Revolution*, como caminar sobre una capa de hielo que más pronto que tarde cederá, precipitando al intruso en los oscuros abismos del fondo.

Con todas estas precisiones en mente, es posible parafrasear el argumento de Frazer. Después de una breve descripción del santuario en Nemi y de los ritos asociados con él, Frazer pasa a enunciar y ejemplificar los fundamentos generales en los que están basados los principios de la magia (y más tarde de la religión). A continuación muestra por qué un reino ha de entenderse como la supremacía de aquellos individuos que manipulan las prácticas mágicas con mayor contundencia y efectivi-

dad. Esto lo lleva a hablar de la naturaleza del acto de reinar en general, y ahí mismo de los mecanismos que sustentan el poder y el prestigio del rey. El más importante de esos mecanismos es el aura mística que rodea a la figura real y que opera de manera muy parecida a una corriente eléctrica alterna. A esto él lo llama «tabú». En Frazer, el significado de la palabra es más complejo que el objeto que con ella se designa. Los tabúes son formas de aislar a ciertas personas y actividades de cualquier contacto social peligroso. Algunas de estas personas y actividades son consideradas santas; otras, detestables. Con ello Frazer quiere subrayar que en la mente del hombre primitivo estos dos estados no están completamente separados: el emperador de Japón era aislado del mundo, pero asimismo lo eran los homicidas. Así, «tabú», tal como su sinónimo conceptual, la palabra latina *sacer*, significa para Frazer tanto sagrado como profano. La ambigüedad del concepto y las actitudes que de él se desprenden sirven para explicar mucho de lo que sigue.

La exposición de Frazer continúa con una larga disertación sobre la mortalidad de los reyes y las divinidades humanas, disertación que en las primeras ediciones de *La rama dorada* se incluyó en un único y extenso capítulo. Luego de examinar la mortalidad de los dioses, Frazer da cuenta de esas clases particulares de dioses humanos llamados reyes, y muestra cómo éstos no mueren simplemente, sino que a veces son forzados a perder la vida con la finalidad de salvaguardar el pulso divino que habita en su interior, transfiriéndolo así a sus sucesores. Estas prácticas son, en sentido estricto, formas de magia. Frazer, sin embargo, se concentra en la impronta que las mismas han dejado en los sistemas religiosos. Para ello cuenta principalmente con dos ejemplos extensos: los cultos religiosos del antiguo Cercano Oriente (Fenicia, Frigia y Egipto) y los mitos religiosos de los antiguos griegos. Pasa entonces a ese caso peculiar de semidivinidad conocida como la «víctima expiatoria»,

y muestra cómo en los pueblos de la Antigüedad solía establecerse una identidad entre los individuos obligados a expiar los pecados de la gente a intervalos regulares y la esencia divina tal como ésta era concebida de antemano. Frazer pensaba que estas orgías purificatorias constituían un aspecto regular del mundo antiguo no occidental; en la memoria histórica, sin embargo, habían sido transformadas en saturnales celebradas anualmente, tal como las que alguna vez quizá precedieron a la Cuaresma cristiana.

La referencia a los fundamentos mágicos de los ritos cristianos acercaba a Frazer a la teología cristiana. Fue durante esta etapa, en la segunda edición de 1900, que incorporó un largo apartado preparatorio a su análisis decisivo de Jesucristo como la máxima víctima expiatoria, análisis después relegado a un apéndice, y finalmente eliminado (véase la siguiente sección). En todas las versiones de la obra, sin embargo, Frazer no deja de examinar a un dios agonizante en particular, la deidad nórdica Bálder. De acuerdo con las sagas islandesas, un tallo de muérdago mata a Bálder, quien entonces es cremado en un barco en llamas. De este modo, Frazer usa a Bálder como pretexto para examinar los fuegos temporeros y, finalmente, la naturaleza de la «rama dorada», el muérdago mismo, discusión con la que concluye la obra.

V

Así presentada, la tesis de Frazer luce bastante completa; hay en ella, no obstante, dudas y ambigüedades. Desde un principio, por ejemplo, parece haberse sentido realmente agobiado por el problema de la religión. En un cuaderno muy temprano, fechado hacia 1885, lo encontramos preocupado acerca del viejo dilema: la relación entre religión y moral. ¿Por qué con tanta

frecuencia las costumbres de una época son tan dispares en relación con sus creencias manifiestas? Frazer halló la respuesta a esta pregunta en una especie de osificación que se extendió a los sistemas religiosos una vez que éstos perdieron su antiguo esplendor. En cualquier sociedad la teología representa una época pasada de desarrollo social; con el progreso de la humanidad, se da una disparidad entre creencia y costumbre, y los reformadores surgen con el fin de equilibrar ambas, modificando para ello la fe, de modo que pueda reconciliarse con las buenas costumbres de la época. Esta tarea es sencilla cuando la religión se transmite de manera oral (como ocurre en muchas de las sociedades sin escritura y como ocurrió en gran medida incluso entre los griegos y los romanos), pues en tal caso el reformador no tiene en su contra el peso de antecedentes escritos. En cambio, es mucho más difícil cuando la religión está consagrada en un libro (como en la India, el mundo árabe o el cristianismo), porque los oponentes siempre pueden citar capítulo y verso para sustentar su conservadurismo. Frazer creía que la sociedad occidental había alcanzado este punto en su propia época, «ampliamente caracterizada por conflictos entre pensamiento y religión»:

> Tal como en nuestra época ha sido enorme el progreso intelectual, en esa misma medida se ha ampliado la brecha entre religión y ciencia. A ello se debe que tanta gente esté entregada con gran empeño a lograr salvar ese abismo. Pero el hombre no sólo ha comenzado a darse cuenta de la brecha que hay entre la religión y la ciencia; ha comenzado también a notar un abismo extendiéndose entre la religión (es decir, desde luego, las religiones del Libro) y la moral. Que ese abismo debería ser más estrecho, o dicho de otro modo, que la diferencia entre ambas debería ser menor que la diferencia entre religión y ciencia, se debe al hecho de que un avance en la moral sigue necesariamente a un avance en el conocimiento […] Podemos así observar las desventajas de las religiones del Libro. [Biblioteca Británica, Add. Ms. 45, 442].

En toda época, por lo tanto, ha habido, por un lado, rebeldes, individuos que trataron de reformar la religión, o más aún deshacerse de ella, y por el otro, conciliadores o unificadores que buscaron reconciliar fe y práctica a través de métodos menos

radicales. Es a la primera categoría, la revolucionaria, a la que Frazer creyó pertenecer. Todas las religiones producen religiones opuestas; las religiones del Libro producen libros opuestos. La religión fosilizada de los primeros griegos tuvo su respuesta en Sócrates y a través suyo en las obras de Platón; la religión fosilizada de los primeros hebreos, la pedantería de los es cribas y los fariseos, tuvo su respuesta en Cristo, y a través suyo en el Nuevo Testamento. La religión del Libro de la propia época de Frazer, el cristianismo victoriano en sus distintas variantes, también requería un libro que se le opusiera. Hay razones suficientes para afirmar que ese libro, consciente o inconscientemente, era *La rama dorada*.

En un principio, Frazer parece haber deambulado con ciertos titubeos alrededor de estas posibilidades; mientras que hacia el final de su vida la timidez casi lo sobrepasa. Como lo revela la carta de Frazer a sus editores, la edición de 1890 de *La rama dorada*, si bien es ya perturbadora, mantiene no obstante ciertas precauciones. Sin embargo, en 1900 Frazer se armó de valor y produjo lo que, tanto en impacto como en estructura, constituía una especie de contra-Biblia. Vemos que la segunda edición comienza en el mismo lugar que la primera: en una arboleda paradisíaca y, al acecho, la tentación en persona; sin embargo, asciende describiendo un gran arco hasta llegar, en el clímax del segundo volumen, a «La crucifixión de Cristo». Tras derrumbar la teología ortodoxa en la que se basa el evento de la redención cristiana (o lo que es lo mismo, tras demostrar que equivale a *todas* las otras formas de redención), Frazer procede a desarrollar el tema hasta que, en los parágrafos finales, el libro alcanza una especie de escéptico apocalipsis. En la tercera edición de 1906-1915, esta tipología contraria al texto bíblico se vuelve todavía más florida: tenemos una secuencia sobre la Pascua, una secuencia sobre la Inmaculada Concepción, una sobre la Natividad, otra sobre el Bautismo, una más sobre los

fuegos seguida por una sobre la Resurrección —todas ellas insertadas en el texto—. Descubrirlas es parte del encanto que tiene leer el libro.

Sin embargo, luego de asestar su gran golpe, Frazer fue presa del pánico. ¿Había ido demasiado lejos? ¿Era, quizá, demasiado osada la degradación del carácter único de la revelación cristiana? Dudas tan acuciantes como éstas quedaron confirmadas por el ataque que contra su teoría de la crucifixión lanzara Andrew Lang en las páginas del *Fortnightly Review*. Frazer se apresuró a replantear su postura y en 1913, mientras reescribía la sección del libro dedicada a la redención, trasplantó «La crucifixión de Cristo» a un apéndice apologético, donde encontró cabida como tema «altamente especulativo e incierto». Luego, en 1922, mientras trabajaba conjuntamente con su esposa en una versión abreviada para el público general, lo eliminó por completo, haciendo inocuo y casi irreconocible el argumento de la edición de 1900. Varios de los otros episodios contrarios al texto bíblico tuvieron el mismo destino. En *La diosa blanca* (1956), Robert Graves sostuvo que Frazer estaba jugando al gato y al ratón, cosa indigna para un trabajo académico crítico y señal de cobardía:

> Sir James Frazer pudo conservar sus lindas habitaciones en el Trinity College de Cambridge hasta su muerte eludiendo cuidadosa y metódicamente el tema peligroso, como si trazara el mapa de la costa de una isla prohibida sin comprometerse con la declaración de que existía. Lo que decía sin decirlo era que la leyenda, el dogma y el ritual cristianos son el refinamiento de un gran conjunto de creencias primitivas e inclusive bárbaras y que casi lo único original del cristianismo es la personalidad de Jesús[5].

La acusación resulta demasiado obsequiosa con la universidad de Frazer. Al final de su vida el único beneficio que retuvo fue una amplia habitación que alojaba su biblioteca. No obstante, en cuanto a «la personalidad de Jesús» como el gran fundamento del cristianismo, Graves fue más acertado. Uno de los textos que Frazer cita con más frecuencia en sus primeros cuadernos es la *Vie de Jésus* (1869) de Renan. Esta obra había sido

para su generación tan efectiva como contraevangelio, como *Das Leben Jesu* (1835-1836) de Strauss lo había sido para la generación previa de librepensadores, entre ellos George Eliot, quien lo tradujo al inglés. Empero, para alcanzar la condición de auténtica contraBiblia, un contraevangelio requiere Viejos Testamentos, Hechos de los Apóstoles y Revelaciones que le den sustancia. Si, en efecto, *La rama dorada* es eso, entonces en el compendio de 1922 los esposos Frazer mantuvieron la estructura pero dejaron fuera el Evangelio. La presente edición lo recupera.

VI

De este modo, presenciamos en el sereno iconoclasta Frazer un espectáculo muy común hacia el final del periodo victoriano: una honestidad exegética de inspiración protestante que se vuelve contra sí misma. A principios del siglo XX, en especial en Alemania, el análisis meticuloso de las Sagradas Escrituras había conducido a dos resultados: el reconocimiento de su inestabilidad textual y la enorme semejanza entre las tradiciones judeo-cristianas y las de las religiones paganas. La obra de Frazer lleva esta empresa a su extremo lógico, de tal suerte que el enfoque cristiano se diluye dando pie a un relativismo cultural y moral. Para aquellos que se toman muy en serio sus certezas este relativismo resulta desorientador. El propio Frazer reconoce que dicho relativismo conlleva peligros: a veces la plétora de ejemplos amenaza con anegar el tema; entonces Frazer retrocede, reúne sus evidencias y analiza el curso de acción. La tensión entre el ejemplo que crece en espiral y la tendencia centrípeta a argumentar un caso abrumador es algo que *La rama dorada* nunca resuelve del todo.

A antropólogos posteriores les pareció perverso querer separar la magia y la religión de los otros aspectos de la sociedad, como si los mitos y rituales de determinado pueblo pudieran de algún modo separarse de sus habilidades para la pesca o métodos de intercambio. Esta generación, encabezada por Bronislaw Malinowski, discípulo de Frazer, consideraba que este último había carecido de una apreciación holística, no de la humanidad sino de las culturas locales, individuales. El declive que la reputación de Frazer ha tenido desde la muerte de éste en los círculos académicos se debe sobre todo a esta objeción particular. Sin embargo, a medida que el propio funcionalismo antropológico pierde fuerza, podemos observar cómo la crítica, válida en sus propios términos, ignoró el ámbito de recepción al que libros como *La rama dorada* estaban dirigidos. Los lectores de Frazer estaban menos interesados en la tabulación etnográfica de los ritos, las costumbres y la economía de determinadas sociedades que en poseer una vasta mirada transcultural. Y es que, independientemente de lo que podamos pensar de ellos, los lectores de finales de la época victoriana tenían un enorme apetito teórico. Educados en el historicismo del periodo y en la búsqueda afanosa de un sentido para el desarrollo social y mental del hombre —por ejemplo, las propuestas de divulgadores científicos como Herbert Spencer y George Henry Lewes—, aspiraban a ganar una visión amplia que les permitiera comprenderse a sí mismos como parte de un esquema en proceso. Y si Frazer se preocupaba neuróticamente por los detalles, muy pocos, en cambio, de quienes lo leyeron eran tan meticulosos. Para sus primeros lectores Frazer ofrecía las facilidades no tanto de un campamento en la espesura sino de una oficina central con una amplia y confiable red de comunicaciones. Frazer no fue un observador directo, ni afirmaba serlo; lo que en cambio ofrecía era un panorama del desarrollo mental de la humanidad, panorama que despertaba la curiosidad histórica al mismo

tiempo que descubría amplias vistas frente a un horizonte envuelto en brumas y no obstante dócil a la brújula.

Las coordenadas en la brújula de Frazer, revisadas a intervalos regulares, eran más complejas de lo que hoy pueden parecer. Las premisas que subyacen a *La rama dorada* son, por ejemplo, tanto materialistas como idealistas: materialistas porque, de acuerdo con su interpretación, lo que motiva todo ritual, mágico o religioso, es la lucha por la supervivencia física; idealistas porque, de acuerdo con su epistemología (derivada de su formación académica en Escocia), invariablemente el pensamiento precede a la práctica, la doctrina al ritual. Fue así como, con un éxito muy desigual, Frazer buscó reconciliar la creencia darwiniana en la vida, entendida como un combate en el que sobrevive el más apto (¿y qué otra cosa es el duelo cuerpo a cuerpo en el santuario de Nemi, a orillas del lago, sino esto?) con la certeza inspirada en Hume de que toda creencia, racional o no, nace de asociaciones entre distintas ideas constituidas mentalmente. Frazer pensaba que la lucha en Nemi, así como las distintas analogías por él recogidas, no fueron abstracciones sino eventos históricos. En última instancia, la esencia misma de su pensamiento tiene que ver con el hecho de que tales eventos deben estar basados en principios filosóficos presentes en la mente de los participantes, principios que si bien confusos aceptan un análisis ulterior.

Su premisa fundamental, planteada casi al principio del libro, es que la conducta humana está basada en la asociación de ideas. David Hartley fue el primero en identificar este fenómeno, mientras que David Hume lo organizó alrededor de tres categorías: asociación por contigüidad (esto está al lado de aquello); por semejanza (esto es como aquello), y por causalidad (esto produce aquello). Fueron muchas las ramificaciones de esta perspectiva ilustrada a lo largo del siglo XIX. Frazer había absorbido el modelo en Escocia, cuya tradición filosófica se ex-

tendía de forma ininterrumpida desde Hume, y en su opinión estas divisiones constituían el fundamento de cualquier tipo de magia: contaminante o contagiosa (embrujo algo que te pertenece, por ejemplo tu cabello o tus uñas) u homeopática (embrujo algo que se te parece, por ejemplo una imagen en cera o una muñeca). Frazer dedica varias páginas a esta tipología, que a nosotros puede parecernos demasiado absoluta. A pesar de ello, en una época más reciente, reconociendo de manera explícita a Frazer pero ignorando la tradición epistemológica que le subyace, el lingüista Roman Jakobson (quien leyó *La rama dorada* en alemán) estableció una clasificación similar para el uso de la lengua, dividiéndola en metonimia (prestar atención a las afinidades en función de su proximidad) y metáfora (articular afinidades en función de la semejanza). Que tal perspectiva haya llegado hasta la semiótica moderna es testimonio de su perdurabilidad.

El libro de Frazer posee entonces premisas muy sólidas y ampliamente documentadas. Casi toda la primera parte, que en la extensa tercera edición abarca dos volúmenes enteros, tiene como fin delinear dichas premisas, fundamento sobre el cual descansa el resto de la estructura. La pirámide resultante no es tanto hiperbólica como retórica. A veces incluso viene a la mente el juez en el que alguna vez Frazer quiso convertirse: lo podemos imaginar reuniendo evidencias al frente del tribunal, la peluca bien ajustada, su toga un tanto falta de elegancia. La humanidad, esa desperdigada y errabunda especie histórica, está en el banquillo de los acusados, mientras, un tanto desconcertados por el peso de las pruebas, si bien claramente impresionados ante su persuasivo encanto, los declarantes sesionan, paralizados ante su severa pero sutilmente traviesa mirada.

Para Frazer, como para su auditorio, la antropología carecía de sentido a menos que nos enseñara algo sobre la naturaleza general de la especie *anthropos* o el ser humano. La clave para

ese entendimiento era el método comparativo, que a principios de siglo ya había sido empleado en el estudio de la lengua y el derecho. La importancia que el método al parecer tenía para el estudio del *anthropos* puede desprenderse del resumen que Frazer escribió como borrador para una conferencia introductoria sobre «El alcance y el método de la antropología mental» en el Trinity College, el 4 de noviembre de 1921:

> La antropología: una ciencia moderna. Antropología física y antropología mental. No conocemos ninguna raza realmente primitiva. Aplicación del método comparativo en el estudio de razas inferiores: analogía con la anatomía comparada. Antropología mental o social: una ciencia sobre orígenes… Importancia del estudio de las razas no civilizadas para la evolución temprana del pensamiento humano. El método es inductivo. Necesidad de la observación exacta de los hombres primitivos actuales. Observación y comparación deben mantenerse completamente independientes y ser desarrolladas de manera simultánea por personas distintas.

Nótese, primero, que la antropología es definida como una antropología científica: consiste en desarrollar, en miras a una descripción correcta de la sociedad humana, el proyecto de observación desinteresada establecido de manera definitiva en los escritos de Bacon. Nótese asimismo la sustitución del término antropología social (para nosotros más familiar) por el revelador término de antropología mental. Para Frazer la antropología es el estudio del pensamiento: no tanto de lo que los hombres piensan ahora (aunque esto no le es irrelevante), como el estudio de lo que han pensado, las etapas por las que ha pasado el desarrollo del pensamiento. Tal como para un antropólogo físico era, o había sido, vital observar la evolución de los tipos humanos cada uno a partir del otro; tal como para el arqueólogo se había vuelto una obligación clasificar los depósitos excavados en relación con las edades de piedra, hierro o bronce; tal como para el estudioso de la prehistoria se había vuelto habitual estudiar las sociedades tempranas en relación con las fases de cacería, pastoreo y agricultura, así también era fundamental que el antropólogo de la mente estableciera fases similares para

la historia del pensamiento humano. A lo largo de la década de 1890 y en años subsecuentes tuvo lugar un debate más o menos intenso entre los estudiosos de la sociedad antigua acerca de cuáles podrían ser esas etapas y en qué orden se habían sucedido. Alrededor de 1900, Frazer mismo pensó que había identificado la secuencia: magia, religión y ciencia. En ese entonces pocos parecen haber puesto en duda la idea de que tales etapas en el desarrollo del pensamiento humano correspondían con los sucesivos periodos en la evolución de sociedades particulares. Sin embargo, y como Tylor lo había defendido, la imposición de estos periodos, como en el caso de la imposición de determinadas capas geológicas o arqueológicas, suponía coexistencia. Excava en cualquier sitio y a un nivel u otro la Edad de la Magia estará esperando por ti. Tylor había llamado «vestigios» a los rasgos de fases anteriores que aparecen en fases posteriores. En *La rama dorada*, Frazer se concentró sobre todo en los vestigios en los periodos clásico y moderno de fenómenos característicos de épocas anteriores de la humanidad.

Descubrir esos vestigios a veces suponía viajar de costa a costa. Sin embargo, tal como lo indica claramente la posición de Frazer, observación y comparación eran actividades distintas. Había, por lo tanto, «etnólogos descriptivos» y «etnólogos comparatistas». Los primeros proporcionaban información a los segundos, quienes entonces la interpretaban o articulaban conforme a un patrón apropiado. Es posible hallar muestras del alcance de cada de una de estas actividades en un obituario que Frazer escribió a la muerte de uno de sus más solícitos informantes: el naturalista Baldwin Spencer, quien durante 20 años le proporcionó información sobre los aborígenes australianos. Para Frazer, los libros que Spencer escribió con la colaboración de Francis Gillen eran valiosos justo porque estilísticamente se limitaban a describir los hechos mismos:

> Si algo caracteriza formalmente a Spencer es la apertura de una mente que no está condicionada por nociones preconcebidas ni por conclusiones ajenas. Esta característica es conspicua en todos sus escritos, ampliando significativamente su valor científico. No son pocas las descripciones científicas de los pueblos primitivos que hasta cierto punto están viciadas debido a comparaciones, propuestas por el observador, con las costumbres y creencias de otras épocas y lugares del mundo. Si bien estas comparaciones sirven para que el autor despliegue la profundidad de su interpretación, a menudo ponen de manifiesto su superficialidad. En cualquier caso es mejor dejar que sean retoma das por el etnólogo comparatista, cuya función es al mismo tiempo diferente y complementaria respecto a la del etnólogo descriptivo. Los escritos de Spencer están completamente libres de estas imprudentes tentativas en terrenos ajenos.

Al lector moderno tal vez le parezca que una forma particular de quimera recorre este pasaje. Spencer es retratado como una *tabula rasa*, una mirada pura, retina meramente receptiva e inocente de todo prejuicio, como si realmente fuera posible separar nuestras impresiones directas de nuestras ideas preexistentes. Hasta aquí las aspiraciones de Frazer en nombre de Spencer contradicen el empirismo de Locke que ambos heredaron. Pero el hecho es que Frazer necesita que Spencer sea transparente, necesita que sea un ojo imparcial que le transmita de vuelta, a él, el Frazer de la Escalera E, Great Court, los rayos inmaculados que emanan de algún objeto distante y en movimiento. Los vicios que Spencer ha evitado pueden así convertirse en las virtudes de Frazer. Es una bendición que los escritos de Spencer no estén viciados por «comparaciones… con las costumbres de otras épocas y lugares del mundo» precisamente porque de ese modo los escritos del propio Frazer pueden sustentarse en tales comparaciones.

El método comparativo, y las técnicas para recabar información con él asociadas, son hoy en día facetas de la historia de la antropología; sin embargo, los momentos subsecuentes del tema resultan iluminadores. Poco tiempo después del final de la primera Guerra Mundial la división entre observador e intérprete se vino abajo una vez que la siguiente generación de antropólogos sociales, liderados por Malinowski, insistió en que

todos los antropólogos dignos del nombre debían ponerse el overol haciendo investigación de campo. Esta generación pensó que, para el bien permanente de la ciencia, finalmente se habían fundido la mirada observadora y la interpretativa.

La medida correctiva, esa optimista sensación de impulso necesario, nos parece ingenua por dos razones afines. Primero, porque no hay mirada, por más imparcial que sea, que pueda alcanzar la objetividad absoluta que Frazer necesitaba de sus informantes y que sus sucesores se empeñaron personalmente en obtener. Segundo, porque de todas las formas de observación la que más se ve amenazada por la imposición personal es aquella en la que el ojo mismo forma parte del campo de observación: cuando una mirada inquisitiva forma parte de un espacio social cualquiera, necesariamente emitirá ondas perturbadoras causadas por su propia presencia, así como por la persistencia de su investigación.

Entonces, nos parece ahora, toda descripción antropológica participa de una variedad de testimonios personales. El reconocimiento de estos factores atenuantes para el trabajo de la racionalidad antropológica ha tenido el efecto, en fechas recientes, de resaltar enormemente aquellas facetas de la disciplina que corresponden a una forma de escritura. La antropología puede aspirar a alcanzar la condición de ciencia. Sin embargo, le guste o no, no puede dejar de ser una rama de la literatura. Asimiladas las implicaciones de esta inferencia, el resultado será un retorno a los padres de la disciplina, como Frazer, para quien todo discurso era una forma de literatura, y la literatura misma todo menos un título vergonzoso, incluso para (y quizá en especial) el aspirante a empirista. No es accidental que al exponer esta cadena de consecuencias me haya parecido razonable adaptar una frase de Walter Pater, quien, en los años justo antes de la publicación de la primera *Rama dorada*, le había dedicado cierta atención al tema de los límites y las borrosas zo-

nas de transición entre disciplinas. En 1888, en un ensayo sobre el «Estilo» (recogido en *Appreciations*), afirmó lo siguiente acerca de la distinción entre lo que él llamaba «la literatura de hechos» y «la literatura sobre el sentido de los hechos»:

> La línea entre un hecho y algo muy diferente del hecho externo es, por supuesto, difícil de trazar. En Pascal, por ejemplo, así como en casi todos los escritores persuasivos, resulta sumamente difícil definir ese punto en el que (argumento que, para valer la pena, debe consistir en hechos o grupos de hechos) expresar ya no un hecho sino el sentido que el autor le da al mismo —su visión particular del mundo, sea en prospectiva o como algo que se discierne detrás de las condiciones imperfectas del presente y en cualquier caso distinta del mundo real—, se convierte a veces en una súplica, ya no en un teorema sino esencialmente en una invitación al lector para que éste capture el espíritu del autor, piense con él, si así lo desea o es capaz. En ciencia, por el otro lado, o en historia, siempre y cuando ésta se sujete a las normas científicas, existe un dominio literario donde la imaginación puede ser siempre considerada intrusa. Y tal como en cualquier ciencia las funciones de la literatura tarde o temprano se reducen a una transcripción de hechos, asimismo las bondades que la forma literaria posee en comparación con la ciencia pueden reducirse a toda clase de minucias. Esta cualidad positiva está presente en cualquier «trabajo especializado», trátese de planear un evento del Parlamento o de coser. Sin embargo, aun en este caso, el sentido que el escritor le da a los hechos (en historia sobre todo, así como en todas esas complejas disciplinas que hacen ciencia pero que se encuentran en los límites de la misma) será el que reemplace al hecho mismo en distintos grados. El historiador, por ejemplo, con una intención absolutamente honesta, en medio de la multitud de hechos que se le presentan, no tiene más alternativa que elegir, y al hacerlo afirmar algo sobre su propia personalidad, algo que viene no del mundo sino de su propia visión de las cosas. Así, Gibbon moldea su desordenado material conforme a una visión preconcebida. Tito Livio, Tácito, Michelet, cada uno avanzando en medio de los registros del pasado con penetrante sensibilidad, alteran los hechos conforme a su propio sentido de las cosas —imposible saber dónde y en qué medida—, convirtiéndose en algo más que simples transcriptores…

El ensayo de Pater se publicó como libro por el editor de Frazer en el mismo año que la primera *Rama dorada*. Con asombroso tiento pone el dedo justo sobre los escritores que habían desempeñado una función decisiva en la conformación de la personalidad de Frazer: Pascal, Tito Livio, Tácito, Michelet. Fijar la totalidad de la historia humana frente al ojo de la mente, transmitir la suma completa de experiencias culturales a través de un cristal ricamente coloreado, esto es lo que Frazer

había aprendido de los maestros de la historiografía clásica y neoclásica, y ésta es la perspectiva que como lectores nos invita a adoptar, tanto en relación con la totalidad de su estructura narrativa como con todas y cada una de sus partes.

El método con el que Frazer logró esta refracción de la materia en sensibilidad es su estilo, con frecuencia mal entendido. Su biógrafo Ackerman lo llama, no sin cierto desdén, «literario», sin percatarse de que tal carácter es justo parte del dilema. Y es que si sus métodos de investigación, su confianza en la evolución y su lado empírico pertenecen al siglo XIX, su estilo procede de un ámbito completamente distinto. Sus ensayos críticos, sus elegantes imitaciones del «Roger de Coverley» de Addison nos dan la clave: Frazer quiere alcanzar el balance y la perspicacia del siglo XVIII. Su ingenio, por ejemplo, es distintivamente gibboniano, en tanto que revela lo absurdo de la credulidad humana en parágrafos que emulan una imparcialidad ligeramente teñida de desdén. Por ejemplo, en el fragmento que sigue se aborda la rivalidad entre los cristianos y los seguidores de Atis respecto a la prioridad de celebrar festivales de resurrección en la primavera:

> En cuanto a los hechos, según parece ser por el testimonio de un anónimo cristiano que escribió en el siglo IV de nuestra era, sus colegas, al igual que los paganos, se extrañaron de la llamativa coincidencia entre la muerte y resurrección de sus respectivas deidades y que ello dio origen a una amarga controversia entre los fieles de las religiones rivales: los paganos, sosteniendo que la resurrección de Cristo era una imitación de la de Atis, y los cristianos, asegurando con ardor parecido que la resurrección de Atis era una falsificación diabólica de la de Cristo. En estas indecorosas disputas, a cualquier observador superficial le parecería que los paganos estaban en lo firme al argüir que su dios era más antiguo y en consecuencia el original, no el falsificado, puesto que es ley invariable que el original sea anterior a la copia. Pero este débil argumento fue fácilmente refutado por los cristianos, que, admitiendo como verdad que, en cuanto al tiempo, Cristo era una deidad más moderna, triunfalmente demostraron su real antigüedad al descubrir la astucia de Satán que, en ocasión tan importante, se había superado, invirtiendo el orden acostumbrado.

El efecto completo del pasaje descansa en la seriedad de su postura, y nosotros lo tomamos como algo serio hasta que des-

cubrimos al fondo el sutil guiño del ojo mordaz. El adjetivo «llamativa», por ejemplo, tiene la fuerza llana de algo «que vale la pena observar» hasta que uno cae en la cuenta que lo llamativo de la coincidencia tiene que ver con una evidente artimaña. Para los seguidores de Atis, el adjetivo «superficial» aparentemente atenúa el caso, hasta que, siguiendo la lógica de la construcción, descubrimos que esta singular superficialidad tiene la incuestionable fuerza de una tautología. A continuación, la tautología es desechada como «débil», lo que desde el punto de vista de la lógica es imposible, pues una tautología es siempre verdadera, incluso, y en especial, cuando es trivial. Habiendo logrado esto, el adverbio «triunfalmente», así como el epíteto, aparentemente definitivo, «real», tan sólo realzan la sensación de que el caso cristiano torpemente cae en un absurdo, incluso en el acto de reconocer el poder de Satán para engañar por igual al fiel y al observador desinteresado. Luego, de nuevo una tautología: el «orden acostumbrado» de la naturaleza es justo eso, «acostumbrado». De este modo, finalmente se ha alcanzado cordura a través de los bancos de arena de la antigua casuística; el resultado es una confirmación de la insensatez, ya no del culto de Atis, tampoco del cristiano, sino de los adeptos religiosos en cualquier parte, en especial cuando están inspirados por lo que el siglo XVIII gustaba llamar «entusiasmo».

Pero el ingenio es sólo un aspecto del estilo de Frazer. Éste tiene que ver sobre todo con lo que Pater llama «humor», entendiendo por ello una «intuición peculiar del mundo», una sensibilidad que lo infunde todo, incluso lo más horripilante. Como ejemplo revelador podríamos tomar el relato que Frazer hace del momento culminante de la fiesta del Tóxcatl en el México precolombino que, como observa con encanto, «debería corresponder en fecha y carácter a la fiesta cristiana de la muerte y resurrección del Redentor». En el fragmento que sigue Frazer describe el momento en que la joven víctima, que

durante 20 días ha disfrutado de los privilegios del «dios de dioses», Tezcatlipoca, es finalmente obligada a sucumbir ante el cuchillo:

> El último día, el joven, acompañado de sus cuatro esposas y de sus pajes, embarcaba en una canoa cubierta con un dosel real que lo transportaba, cruzando el lago, al sitio donde apenas emergía una loma de la superficie del agua. Se le llamaba la montaña de la despedida, porque aquí sus mujeres le daban su último adiós. Después, acompañado sólo por sus pajes, entraba en un templo pequeño y aislado al lado del camino. Como los demás templos mexicanos en general, estaba construido en forma de pirámide y conforme ascendía por la escalinata, el joven rompía en cada escalón una de las flautas que había tocado en sus días de gloria. Al alcanzar la cúspide, los sacerdotes lo sujetaban y lo tendían de espaldas sobre un bloque de piedra, mientras uno de ellos le abría el pecho, introducía la mano en la herida y le arrancaba el corazón, que mostraba en sacrificio al Sol. El cuerpo del dios muerto no era, como los cadáveres de las víctimas corrientes, echado a rodar pirámide abajo por la escalinata, sino que lo bajaban hasta el pie de ella y allí le cortaban la cabeza, que clavaban en una pica. Tal era el fin corriente del hombre que personificaba al dios supremo del panteón mexicano.

El episodio es abordado desde la perspectiva teórica del euhemerismo: la doctrina según la cual la condición divina es un aflato impuesto sobre criaturas mortales que en alguna ocasión personificaron a un dios. Así, el joven dignificado y, no obstante, aterrorizado —dignificado por aterrorizado, aterrorizado detrás de su dignidad— no desempeña tanto el papel del dios porque sea un dios sino porque alcanzó la condición divina por el hecho de representarla. Por lo tanto, a los ojos de los devotos y celebrantes él es, y necesariamente debe serlo, divino antes, durante y después del momento de su muerte. Al ascender por la empinada escalinata hacia el altar (uno puede casi verlo: el pausado, aletargado, y no obstante piadoso andar; el inexorable, mitad renuente mitad festivo, compromiso con su marcha, escalón tras escalón, a través del sereno aire matinal), es como un dios lamentando la fragilidad de su humanidad, o como un hombre lamentando la fragilidad de su divinidad. En cualquier caso, el simple y persistente gesto de romper una flauta a cada escalón transmite a la perfección la sencillez y lo inevitable de una renunciación que es, al mismo tiempo, una forma de apo-

teosis. Hay un intenso movimiento hacia arriba y luego hacia abajo mientras, al alcanzar la cúspide, se colapsa en los brazos expectantes de los sacerdotes; hay una súbita fusión de posibilidades y limitaciones espirituales; la respuesta inmediata, fulgurante, de los sacerdotes; la ostentación del corazón aún palpitante del joven en las manos de alguien para quien todo esto es al mismo tiempo un acto de obediencia y un acto triunfal. Y como siempre, Frazer se guarda su casi imperceptible intervención para la oración final, honrando y a la vez revelando la suspensión temporal de la fe sobre la cual descansa el rito. El sacrificio es un desperdicio —el calificativo «corriente» es aquí tan descriptivo como irónico—, y no obstante por todo ello él «ha personificado», y no despersonificado, «al dios». Su final es ambas cosas: apropiado y noble.

Se observará cuán decisivamente este pasaje depende de un continuo y vertiginoso replanteamiento de la posición del lector en relación con el hombre, el dios y los sacerdotes. Somos testigos del rito. De forma intermitente somos también celebrantes, y a lo largo del evento, con un flujo controlado de sentimiento tan sutil como penetrante, nosotros mismos somos la víctima. Un revelador ejercicio práctico podría ser contrastar este pasaje con el sacrificio en Nuevo México con el que culmina la historia de D. H. Lawrence, «The Woman Who Rode Away», en parte basada, al igual que su novela *The Plumed Serpent*, en una lectura de algunos pasajes en este mismo capítulo de *La rama dorada*. Lawrence describe a su víctima con la mirada clavada en los ojos de los sacerdotes, el mayor de ellos al parecer imbuido de cualidades que el autor no atina a reconocer ni a nombrar:

> Sólo los ojos del anciano no estaban inquietos. Negros, inmóviles, y como ciegos, contemplaban el sol, mirando más allá del sol. Y en su negro y vacío núcleo había un poder, un poder intensamente abstracto y remoto, profundo, tan profundo que llegaba hasta el corazón de la tierra y al corazón del sol. Completamente inmóvil contemplaba esperando a que el rojo sol emitiera sus rayos a través de la

columna de hielo. Entonces el anciano asestaría el golpe, daría en el blanco, consumaría el sacrificio y alcanzaría el poder.

La confusión entre potencia tónica y solar no es aquí sino una faceta de la densa y redundante atmósfera intelectual que lo satura todo excepto el ofuscado misticismo de Lawrence. En contraste, Frazer tiene la virtud de ser perfectamente claro, claridad todavía más impresionante porque logra consumir los prejuicios declarados del autor. Hace todo lo que Lawrence intenta y no logra. Al negarse a afirmar lo que quiere decir, lo dice todo; al renunciar a todo comentario o emoción tangible logra que el episodio llame nuestra atención, convirtiéndolo en el foco de ese campo cambiante de actitud y respuesta inmediata sobre el cual descansa su obra en conjunto.

Este foco tiene el efecto de dejar sus teorías hechas jirones. Hombre o deidad, aterrado o noble, el sujeto de este espantoso y no obstante solemne ritual no tiene cabida alguna en los esquemas de Frazer. No es ni cazador ni nómada, no pertenece ni a la edad de piedra ni a la de bronce, no es ni mago ni sacerdote ni científico. Es simplemente lo que es: un joven que asciende una escalera en una mañana de mayo: en todas partes y en ninguna, todo y no obstante nada. El efecto se logra en parte a través de una manipulación del tiempo verbal, modulado entre lo que los franceses llamarían el imperfecto iterativo y el pasado histórico. Así presentado, el incidente es único en tanto que depende de un momento específico en el tiempo, y sin embargo es también repetitivo: es la culminación «regular» de una tradición de la que no podemos, y no queremos, ver su fin final. Al con fundir todos los esquemas evolutivos, la acción es atemporal, primitiva y, no obstante, moderna.

VII

A la luz de los elementos detrás de su éxito, a menudo se ha visto en Frazer a un precursor del modernismo. Esto tiene algo de cierto. Sin embargo, las incertidumbres de la prosa de Lawrence nos dicen mucho sobre la naturaleza de la influencia de Frazer en la literatura del siglo XX. Para los escritores de los años que siguieron a la primera Guerra Mundial, Frazer parecía ofrecer un camino de retorno a una intimidad mágica o religiosa. W. B. Yeats, por ejemplo, lo leyó pensando en el folclor del mundo rural, como un lente a través del cual las creencias de sus compatriotas irlandeses obtendrían tanto contexto como profundidad. En la década de los años veinte, T. S. Eliot leyó las secciones sobre Adonis, Atis y Osiris, y esbozó brevemente la idea de ritos paganos bautismales en *The Waste Land* (en especial en la sección «Death by Water»). Aparentemente, *The Childermass* de Wyndham Lewis está en deuda con el volumen de la tercera edición conocido como *La víctima expiatoria*. Frazer no estaba interesado ni remotamente en ninguna de estas tentativas. En una ocasión, hacia el final de su vida, mientras su amanuense Robert Angus Downie le leía pasajes de *The Waste Land*, al parecer él se quedó dormido.

Por otra parte, en su vejez Frazer muestra a menudo una quijada enérgica y un rostro grave, rasgos que para el observador moderno inevitablemente hacen recordar a Freud. Y fue Freud quien retomó algunas de sus más osadas insinuaciones en cuanto al origen de la religión, ampliándolas en *Tótem y tabú* en direcciones que a Frazer muy probablemente le hubieran causado indigestión, si no apoplejía. Freud pensaba que la extendida creencia en la magia contaminante o por contagio era una reminiscencia de las fantasías propias de la neurosis. Sin embargo, no es completamente seguro que Frazer hubiera entendido qué quería decir Freud con esto. En cambio, es muy probable que se hubiera interesado por el amplio despliegue de rituales y mitos, idénticos o análogos a los que él menciona, por

artistas procedentes de las culturas en cuestión. Que en 1913 Igor Stravinski compusiera un ballet llamado *La consagración de la primavera*, en el que describe un sacrificio femenino a la deidad rusa Yarilo, es una notable confirmación del poder de un rito previamente descrito por Frazer, aunque ningún tributo a su influencia. Lo mismo podría decirse del frecuente uso que escritores africanos contemporáneos le han dado a la estructura de los ritos de Yoruba o Igbo.

Así pues, llamar a Frazer protomodernista es justo y, al mismo tiempo, un craso error. Lo que en última instancia le separa del movimiento modernista es la severidad de un humor determinado a ser acogido a cambio de nada, y opuesto a cualquier forma de mistificación. El maridaje de ecos de diferentes culturas religiosas es, por ejemplo, fundamental para el método de Eliot en *The Waste Land*; en cambio, la ambivalencia de Frazer respecto a tales temas no está en la línea de Eliot. Tampoco hay en Frazer, a diferencia de Eliot, una proclividad hacia la fe ni angustia por el futuro. Lo que subyace a su obra es una postura delicada, ligeramente sardónica; una contemplación escéptica; una pasividad sabia y mordaz. Incluso su escepticismo no es radical: las páginas transmiten cierto sentido de atracción por la religión, lo cual entra aparentemente en conflicto con su plan. Tanto en la segunda como en la tercera edición, Frazer finaliza su desconstrucción de lo religioso con la salutación «Ave María». Sin embargo, y a pesar de que las campanas de San Pedro resuenan a lo largo de los párrafos finales, no hay una inclinación a seguirlas. Frazer es un hombre apacible, y por mucho que deseemos hacerlo pasar por una especie de ogro racionalista, detrás de la severidad de su rostro jugueteaba su impredecible ingenio, incluso picardía, visible en fotografías tempranas y siempre burbujeando al fondo de la superficie lúcida de su prosa. Es la contradicción entre liberalidad académica y humor subversivo lo que en buena medida hace atractivo su libro, una

atracción que irrumpe constantemente en los lugares más inesperados: en notas al pie o en parágrafos donde su principal preocupación son las festividades para exorcizar la muerte. Quizá a nosotros nos parezca que las contradicciones de su personalidad literaria son intencionadamente extremas, tan extremas que si no se tiene cuidado puede ignorarse la mitad de la ecuación y entonces distorsionarle por completo.

Humor negro, academicismo, nostalgia religiosa, duda: ¿qué hacen todas estas criaturas juntas formando parte de una misma fauna mental? Ciertamente florecen juntas y, aunque a veces puedan entrar en conflicto y despedazarse con elegante astringencia, el resultado final es una unión de actitudes. De todos los escritores científicos de finales del siglo XIX, Frazer se encuentra entre los más elocuentes; sin embargo, esta elocuencia a veces toca y se adentra a rincones peculiares, a precarios y escarpados meandros. Al leerlo, descubrimos similitudes que él se habría resistido a reconocer: con Pater, incluso con Wilde; pero bajo la tersura de *fin-de-siècle* hay algo más que lo arraiga y sostiene: una aspereza que procede de sus lecturas de la literatura de los siglos XVII y XVIII: Sir Thomas Browne (en particular *Urne-Buriall*); Milton (cuyas obras Frazer aparentemente estudió en su juventud en busca de locuciones fonéticamente sorpresivas); Gibbon; Swift, Hume. Al igual que Pater, Frazer descubrirá su camino muy tangiblemente a través de una aparente contradicción; pero entonces, al igual que Hume, lo fundamentará con paciencia, con una lógica tortuosa e hipnótica.

Nada demuestra más claramente esa contradicción que su actitud hacia su objeto de estudio, los muchos y muy distintos pueblos sobre los que escribe. Hay una historia apócrifa que afirma que en una ocasión Frazer cenó con William James en Roma, y que cuando éste le preguntó si había entrado en contacto con alguna de las tribus sobre las que tan prolijamente había abundado, él habría respondido con anecdótico desdén:

«¡Dios Santo, claro que no!» La historia es completamente falsa. Otra imagen muy extendida es la de un Frazer que creía existir mentalmente en el ápice de una pirámide, desde donde la humanidad descendía a través de diferentes estadios hasta el legendario hombre primitivo. Como muchas de las afirmaciones que simplemente buscan difamar, ésta es tan cierta como absolutamente falsa. Frazer, hay que decirlo, fue un producto de su época (como sus objetores lo son de la suya). Fue una época asediada por el jingoísmo, con el Raj en su esplendor y, cuando comenzaba a escribir, con la reciente división de África. Cuando Lord Lugard creó la colonia llamada Nigeria, Frazer tenía 47 años: dato que da mucho que pensar.

Pero ningún hombre lo entrega todo a su época. Si el escepticismo de Frazer es permitido en una dirección, debe serlo también en otras. Si implícitamente fue capaz de hacer frente al gigantesco regimiento de creyentes (el cual, aunque fatalmente disminuido, en la década de 1890 aún mantenía el control, y en ningún lado más como en Cambridge), lo fue también de rebatir las afirmaciones que calaban hondo en la mayoría de sus contemporáneos. Tan impresionante como el carácter subversivo de su inteligencia (más impresionante dadas las circunstancias) lo es el carácter subversivo de su imaginación. Frazer era, en efecto, un etnógrafo; pero a diferencia de la mayoría, incluyendo algunos de sus discípulos oficialmente más liberales (Malinowski, por ejemplo, quien, mientras realizaba trabajo de campo en las islas Trobriand, llevaba en el bolsillo trasero *Heart of Darkness* de Conrad), él se metía además en la piel de sus personajes —incluyendo la del aterrorizado muchacho mexicano en una distante mañana de mayo—.

Puesto que Frazer fue producto del siglo XIX, lo imaginamos, confusamente, como un imperialista y un romántico. En el fondo no era ni lo uno ni lo otro, pues creía firmemente en un linaje del intelecto capaz de trascender culturas, y sobre todo en

la primacía del pensamiento. La magia era eso: pensamiento esquematizado, y el ritual pensamiento en práctica. Sus aborígenes, como sus romanos, cuentan con un sistema epistemológico y ontológico, incluso tecnológico, perfectamente desarrollado, si bien falible. Tal como nosotros, ellos también tenían una visión del mundo; se equivocaron en algunas cosas, pero ¿quién de nosotros, en última instancia, puede presumir ser más sabio? En uno de sus capítulos sobre el tabú, Frazer menciona una conversación entre un desconocido misionero y un grupo de miembros de una tribu australiana. El misionero trata de persuadir a los aborígenes de la superioridad de la doctrina cristiana del alma. De ello se desprende una conversación que puede plantearse como sigue:

> MISIONERO: Yo no soy uno, como ustedes piensan, sino dos. (*Risas.*)
>
> MISIONERO: Pueden reírse lo que gusten; yo les digo que soy dos en uno; este cuerpo grande que ven, es uno; dentro hay otro pequeñito que no es visible. El cuerpo grande muere, y es enterrado, pero el cuerpo pequeño vuela y se aleja cuando el grande muere.
>
> ABORÍGENES: Sí, sí. Nosotros también somos dos; nosotros también tenemos un cuerpecito dentro del pecho.

En una nota a pie de página, Frazer comenta sabiamente sobre este diálogo: «En este edificante catecismo es poco lo que puede elegirse entre el primitivismo del hombre blanco y el primitivismo del hombre negro». Con esta observación Frazer no sólo busca colocar a la humanidad entera ante un mismo horizonte imaginativo sino cuestionar además la noción misma de «primitivismo» o, suponiendo que tal cosa existe, nuestra convicción en que nosotros nada tenemos que ver con ella. Con curiosidad y tacto, *La rama dorada* es un libro que reta a sus propios lectores a probar sus creencias.

Nota a la presente edición

La rama dorada es una de las plantas de invernadero de la época victoriana. Amigo de Frazer, el poeta y clasicista A. E. Housman alguna vez comparó el libro con un árbol baniano: simplemente creció, creció y creció. La primera edición, de 1890, tenía dos volúmenes; la segunda, de 1900, tres. Escrita entre 1906 y 1915, la tercera edición ocupa una repisa de tamaño regular, con sus 12 volúmenes, si se incluye el índice, a los que Frazer añadió un apéndice en 1936, hacia el final de su larga vida, dando un total de 13 volúmenes, el aciago número.

Era desde luego irrazonable esperar que el público en general, al que en un principio el libro estaba dirigido, leyera en su totalidad lo que para entonces se había convertido en una obra de referencia de proporciones considerables. Tarde o temprano, para que el libro retuviera su amplio atractivo sería necesario un recorte más o menos drástico. Así, en abril de 1922, Lady Frazer tomó asiento en el Club Albermarle, en Mayfair, y se dispuso a crear una versión abreviada en un volumen. El segundo día de ese mes le escribió a Macmillan:

> Gracias por enviarme el manuscrito completo de *La rama dorada*. Esa misma noche comencé en el club donde suelo pasar las tardes. *Hasta ahora* la tarea ha sido sencilla y ya casi termino con el primer volumen. En general, creo que será un buen libro que le dará claridad a las teorías de J. G. Desde luego (y no quise mencionarlo cuando usted cordialmente me visitó), J. G. tendrá que escribir un prefacio *completamente* nuevo, para el cual planeo unas 30 cuartillas más o menos. Cuando yo esté *casi* por terminar le pediré que lo moleste —¡pobrecito!— para que lo escriba, si es necesario presionándolo para que lo tenga listo a tiempo, pues actualmente sus polinesios le quitan demasiado tiempo. [Biblioteca Británica, Add. Ms. 55140].

Su técnica para compendiar el libro era simple. Armada con una enorme olla de pegamento y unas tijeras, cortaba pedazos del texto completo y luego los pegaba sobre hojas blancas de papel. Al percatarse de que el método la obligaba a sacrificar los contenidos al reverso de los pasajes seleccionados, éste sufrió un pequeño ajuste. Así, continuó a la manera de una filatelista *amateur*, fijando los fragmentos con charnelas a un costado. De cualquier modo, la tarea era onerosa, así que le pidió ayuda a Frazer.

Pero Frazer era por naturaleza incapaz de compendiar nada. En 1903, mientras preparaba la tercera edición, se había comparado con una elefanta y la edición misma con su cría. Ahora la meta era reducir esa cría de elefanta a un lechón. Sin embargo, el mal elefantino comenzó de nuevo. Sea como fuere, al parecer en algún momento los Frazer decidieron poner juntos manos a la obra. La tarea quedó lista en tres semanas, pues el 22 de abril Lady Frazer le escribe de nuevo a Macmillan: «Quiero informarle que el día de hoy le enviaremos por correo a Clarks el *último* volumen de la pequeña *Rama dorada*, es decir, está lista para su publicación». Al final, parece ser que el propio Frazer se entregó por completo al proyecto. Ciertamente leyó las pruebas y, con una rapidez que hace sentir vergüenza a los editores modernos, éstas estuvieron listas exactamente un mes después. «Se lee con fluidez», escribió el 22 de mayo, «y creo que el argumento gana en claridad y fuerza al liberarlo de tantos ejemplos y digresiones».

No queda claro, por lo tanto, cuál fue exactamente su participación en esta apresurada compilación emprendida en 1922. Sin duda, el resultado presenta deficiencias en algunos aspectos. Data de la época en que la fama de Frazer se había extendido; cuando sus conclusiones comenzaban a penetrar distintas áreas del mundo académico, y cuando la curiosidad del público general, deseoso de conocer la esencia de su posición en la for-

ma más concisa posible, había sido despertada. Su mejor obra, sin embargo, desde hacía mucho tiempo era cosa del pasado, y él ya no tenía ánimos para luchar. La versión de 1922 posee, por lo tanto, las ventajas de la prudencia. Es coherente, fluida, clara respecto a sus principios, y competente al momento de ejemplificarlos. Sin embargo, a veces da enormes rodeos buscando no ser ofensiva. Los pasajes delicados en torno a la crucifixión de Cristo quedaron fuera, y lo mismo ocurrió con las especulaciones sobre el matriarcado y los deliciosamente irreverentes pasajes sobre la prostitución sagrada. En cambio, Frazer desarrolla el tema del tabú con gran detalle y nos conduce a través de una larga disquisición sobre el culto al árbol en el norte de Europa, tema bastante seguro en cualquier época.

Sin embargo, 60 años después esta protección ha dejado de ser necesaria, y los aspectos de la obra que posiblemente nos interesen son justamente aquellos que los Frazer sintieron que podrían resultar ofensivos. Mi plan ha sido el siguiente: a partir de la obra completa en 12 volúmenes, he reducido buena parte de la discusión preliminar sobre los tipos de magia en el primer volumen, es decir, la porción que Lady Frazer compendió sin la ayuda de nadie, en el supuesto de que, si primero se explicitaban los principios en detalle, el resto del libro los ilustraría de manera suficiente. En su lugar he recuperado los pasajes sobre la sexualidad en el mundo antiguo, así como aquellos que conducen al análisis de la crucifixión, insertándolos en el sitio donde aparecían en la segunda edición de 1900, esto es, en el clímax de la discusión sobre la Saturnalia y la sustitución ritual en general. He acortado un poco algunas secciones, entre ellas las dedicadas al culto del árbol. En cambio, he retomado, de un modo mucho más extenso que el que los Frazer se sintieron capaces, las fascinantes descripciones de los cultos religiosos del Medio Oriente, incluidos en el quinto volumen de la tercera edición (*Adonis, Attis, Osiris: Studies in the History of Oriental Re-*

ligion). Este volumen, originalmente publicado como obra independiente en 1905, contiene algunos ejemplos de la prosa más vívida de Frazer, algunos de los cuales desaparecieron en el compendio de 1922. Mi propósito ha sido recuperarlos, junto con aquellos pasajes en los que Frazer se apoya más claramente en la inquietante fuerza del argumento relativista. Frazer es un escritor versátil de enormes recursos literarios, hecho que algunos de sus detractores —e incluso, hay que decirlo, de sus defensores— se han demorado en reconocer. Mi intención ha sido tratar de convencer al lector de este hecho, a menudo oculto detrás de la bienintencionada organización que Frazer le imprime a su libro.

El último cambio que he incorporado es al mismo tiempo una restauración, y tiene que ver con la división de la obra. La primera edición de 1900 se compone de cuatro grandes capítulos, curvas o arcos que apoyan el núcleo del argumento. La segunda edición de 1900 conserva esta estructura, aunque engrosada con el objeto de albergar tres anchos volúmenes. Sin embargo, en los primeros años del siglo XX, mientras planeaba la gran tercera edición, Frazer reorganizó la obra completa, adoptando una división en siete «partes», algunas de las cuales abarcan dos volúmenes, a lo largo de un total de 12 volúmenes. En 1922, los Frazer pusieron todo esto en el crisol y dividieron su compendio en 69 pequeños capítulos uno tras otro. El resultado tiene el mérito de que es posible señalar breves capítulos individuales de manera independiente al resto, pero mi impresión es que el conjunto carece de forma. Es por ello que he regresado al plan original de Frazer y sus cuatro grandes divisiones, ahora llamadas «Libros» en vez de capítulos o partes. Así, el Libro I («El rey del bosque») contiene material de la primera y segunda partes de la tercera edición; el Libro II («Occisión del dios»), material de las partes 3, 4 y 5; el Libro III («La víctima expiatoria»), de la parte 6, y el Libro IV («La rama dorada»),

de la parte 7. El resultado no es necesariamente una mejora, pero sí una alternativa. No se han usado palabras que no sean las que Frazer proporciona. Se han eliminado sus notas al pie, como también los encabezados de cada sección; se han conservado, sin embargo, sus apostillas al margen. A lo largo del texto, el principio directriz ha sido resaltar la continuidad vertical de la historia. Cuando Frazer elabora principios teóricos (como los de la magia, el tabú o los ritos de expulsión) como paso preliminar para subsecuentes etapas del argumento, me he inclinado por permitir que los exponga y luego seguir adelante, reduciendo su prolífica documentación de ejemplos y subclases.

La rama dorada es producto de uno de los periodos más peligrosos y tensos de la historia intelectual del hombre, el periodo que dio nacimiento a nuestra propia época. La presente edición busca recuperar el sentir de ese periodo, subrayar aspectos que contienen el último grito de finales del siglo XIX, cuando la obra fue concebida y en cuyo espíritu fue escrita. Por lo tanto, este compendio es presentado más como una miniatura de un clásico de la literatura que como un libro de referencia. Debe subrayarse que para quienes deseen profundizar en el tema siempre estará disponible la obra completa en 12 volúmenes. A medida que los valores intrínsecamente literarios del discurso antropológico queden más expuestos, es a esta versión, me parece, a la que el lector acudirá cada vez más.

Bibliografía selecta

1. Ediciones de *La rama dorada*

Primera edición, 2 vols., Macmillan, Londres, 1890.

Segunda edición, 3 vols., Macmillan, Londres, 1900.

Tercera edición, 12 vols., Macmillan, Londres, 1906-1915. A esta edición se añadió en 1936 un apéndice con el título «Aftermath» [«Repercusiones»].

Edición abreviada, 1 vol., Macmillan, Londres, 1922. Se piensa que esta edición fue en su mayoría compilada por Lady Frazer, con la ayuda de Frazer (véase *supra*, «Nota a la presente edición»).

2. Otras obras de Frazer

Para los detalles sobre la vasta obra de Frazer, véase *infra*, «Cronología. Sir James George Frazer (1854-1941)». Para una mejor apreciación del horizonte intelectual del cual emergió *La rama dorada*, es muy revelador consultar sobre todo los siguientes textos: *Folklore in the Old Testament* (para su cada vez mayor interés, a partir de 1905, por los estudios bíblicos); *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead* (para su cada vez más fuerte convicción, a partir de 1911 aproximadamente, en la solidez de la teoría evemerista y la importancia de mitigar la muerte entre las civilizaciones antiguas), y *Psyche's Task* (sobre las ventajas históricas y sociales de la superstición).

3. Biografías

Ackerman, Robert, *J. G. Frazer: His Life and Work*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

Downie, Robert Angus, *James George Frazer: The Portrait of a Scholar*, Watts & Co., Londres, 1940.

—, *Frazer and the Golden Bough*, Gollancz, Londres, 1970.

4. Antecedentes

Ackerman, Robert, «Frazer on Myth and Ritual», *Journal of the History of Ideas*, 36 (1975), pp. 115-134.

Evans-Pritchard, E. E., *Social Anthropology*, The Free Press, Nueva York, 1951.

—, *Theories of Primitive Religion*, Oxford University Press, Oxford, 1965.

—, *A History of Anthropological Thought*, ed. André Singer, Faber, Londres, 1981, en especial pp. 132-152.

Fraser, Robert, *The Making of the Golden Bough; The Origins and Growth of an Argument*, Macmillan, Londres, 1990.

Harris, Marvin, *The Rise of Anthropological Theory*, Crowell, Nueva York, 1968.

Hyman, Stanley Edward, *The Tangled Bank: Darwin, Marx, Frazer and Freud as Imaginative Writers*, Atheneum, Nueva York, 1962.

Kirk, G. S., *Myth: Its Meaning and Function in Ancient and Other Cultures*, Cambridge University Press/University of California Press, Cambridge/Berkeley, 1970.

Lowei, Robert H., *The History of Ethnological Theory*, Rhinehart, Nueva York, 1937.

Stocking, George W., *Race, Culture and Evolution*, The Free Press, Nueva York, 1968.

—, *Functionalism Historicized: Essays on British Social Anthropology*, History of Anthropology, núm. 2, University of Wisconsin Press, Wisconsin, 1984.

—, *Victorian Anthropology*, The Free Press, Nueva York, 1987.

5. Estudios

Comenzando con los mordaces comentarios seminales de Wittgenstein, el libro de Frazer ha provocado reacciones violentas tanto a favor como en contra. La siguiente es una selección equilibrada de ambas reacciones:

Benedict, Ruth, «Anthropology and the Humanities», *American Anthropologist*, 50: 4, primera parte (octubre-diciembre de 1948), pp. 585-593.

Douglas, Mary, «Judgements on James Frazer», *Daedalus*, 107 (otoño de 1978), pp. 151-164.

Jarvie, I. C., *The Revolution in Anthropology*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1964.

—, «Academic Fashions and Grandfather-Killing-In Defence of Frazer», *Encounter*, 26 (abril de 1966), pp. 53-55.

—, «The Problem of the Rationality of Magic», *British Journal of Sociology*, 18 (marzo de 1967), pp. 55-74.

Leach, Edmund, «Golden Bough or Gilded Twig?», *Daedalus*, 90 (1961), pp. 371-399.

—, «On the Founding Fathers: Frazer and Malinowski», *Encounter*, 25 (1965), pp. 24-36; reimpreso en *Current Anthropology*, 7 (1966), pp. 560-567.

MacCormack, Sabine, «Magic and the Human Mind: A Reconsideration of Frazer's *The Golden Bough*», *Arethusa*, 17 (otoño de 1984), pp. 151-176.

Wittgenstein, Ludwig, *Remarks on Frazer's The Golden Bough*, ed. Rush Rhees, Brynmill Press, Refford, Nottinghmasire, Reino Unido, 1979. [Hay traducción al español: *Observaciones a La rama dorada de Frazer*, Tecnos, Madrid, 1992].

6. Influencia

Frazer ha influido en escritores, compositores, clasicistas, pintores e incluso a uno que otro antropólogo. Aunque aún resta mucho trabajo por hacer en esta área, los artículos a continuación tienen la finalidad de mostrar el alcance de dicha influencia:

Ackerman, Robert, *The Myth and Ritual School: J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists*, Garland, Nueva York, 1991.

Beard, Mary, «Frazer, Leach, and Virgil: The Popularity (and Unpopularity) of *The Golden Bough*», *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 34: 2 (abril de 1992), pp. 203-204.

Fraser, Robert (ed.), *Sir James Frazer and the Literary Imagination; Essays in Affinity and Influence*, Macmillan, Londres, 1990; contiene ensayos sobre Yeats, Eliot, Wyndham Lewis, Lawrence y la literatura de ficción británica moderna.

Hodgart, Matthew, «In the Shade of the Golden Bough», *Twentieth Century*, 157 (1955), pp. 111-119.

Trilling, Lionel, «On the Teaching of Modern Literature», en Lionel Trilling, *Beyond Culture: Essays on Literature and Learning*, Viking, Nueva York, 1965, pp. 15-18.

Vickery, John, *The Literary Impact of the Golden Bough*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey, 1973.

Cronología

Sir James George Frazer (1854-1941)

1843

Gran escisión de la Iglesia de Escocia. Ninian Bannatyne, tío abuelo de Frazer, abandona abruptamente la Asamblea de la Iglesia de Escocia, en Edimburgo, como segundo en una procesión liderada por Thomas Chalmers y que lo conducirá a un exilio eclesiástico que ayudará a fundar la Iglesia Libre de Escocia, en el seno de cuyas austeras doctrinas Frazer crecería felizmente.

1854

James George Frazer nace en Brandon Place, Glasgow; su padre, Daniel Frazer, farmaceuta; su madre, Catherine Bogle de Frazer, entre cuyos ancestros se encontraba George Bogle de Daldowie, enviado al Tíbet por Warren Hasting en 1774.

Mediados de la década de 1860

Daniel Frazer adquiere una propiedad en Helensburgh, a orillas del Gareloch, donde el joven James pasará la mayoría de las vacaciones hasta los comienzos de su vida adulta. En la Academia Larchfield, Helensburgh, asimila los rudimentos del latín y el griego bajo la tutela de Alexander Mackenzie. Los domingos escucha las campanas de la iglesia repicar a lo largo del lago, sonido que más tarde le recordará «las campanas de Nemi».

1869

Ingresa a la Universidad de Glasgow, donde estudia latín con George Gilbert Ramsay, retórica con John Veitch, y física con el gran Lord Kelvin (Sir William Thomson), creador de la segunda ley de la termodinámica.

1874

Ingresa al Trinity College, Cambridge, donde se gradúa en 1878 con los máximos honores en estudios clásicos.

1878

Ingresa al Middle Temple y en enero de 1882 obtiene el título de abogado, aunque nunca ejerce.

1879

Con base en una tesis sobre Platón, el 10 de octubre es elegido para recibir una beca del Trinity College. Esta beca es renovada tres veces, en 1885, 1890 y 1895.

1886

Comienza su magistral traducción y edición de Pausanias, *Descripción de Grecia*.

1887

Envía cuestionarios a misioneros, médicos y administradores por todo el imperio, solicitando información sobre las costumbres y creencias de los habitantes locales. Aparece *Totemism*, su primera monografía etnográfica, publicada en Edimburgo por A&C Black. Se desvía de su traducción de Pausanias debido a un sugestivo pasaje en el Libro Primero, así como por los relatos sobre la India meridional de viajeros del siglo XVIII, y comienza a trabajar en *La rama dorada*.

1890

Primera edición de *La rama dorada*, en dos volúmenes, publicada por Macmillan. Tan pronto como la termina, Frazer zarpa a Grecia, donde hace extensos viajes de preparación para retomar su trabajo sobre Pausanias. Visita Atenas, Es-

parta, Corinto, Itome, Olimpia, Helicón, Tebas, Egion y Delfos.

1895

Más viajes en Grecia, en parte a caballo, en parte a pie. Visita el valle de la Laguna Estigia, donde escucha sonidos «como si perros infernales le estuvieran ladrando a los extranjeros que osaron acercarse a las aguas del Averno».

1896-1897

Contrae matrimonio con Lilly Grove, una viuda francesa, que había llegado a Cambridge para pedir consejos sobre etnología de la danza. A partir de entonces Frazer vive con ella y sus dos hijas. Quejas, aparentemente, por el nivel del ruido. Se publica en seis volúmenes *Descripción de Grecia*, de Pausanias, uno para la traducción, cinco para sus comentarios. 1900 Segunda edición de *La rama dorada* en tres volúmenes. El capítulo sobre «La crucifixión de Cristo» es atacado ferozmente por Andrew Lang en *The Fortnightly Review*. Pasa la Navidad en Roma, donde tiene un encuentro con William James.

1904-1905

Al lado de Jane Ellen Harrison, Francis Cornford y A. B. Cook, sus compañeros de clase, comienza a estudiar hebreo bajo la tutela de Robert H. Kennett. Dicta las «Conferencias sobre la historia del reinado», fundamento para el posterior segundo volumen de la primera parte de *La rama dorada*, tercera edición (*The Magic Art and the Evolution of Kings*).

1909

Psyche's Task, una defensa de la utilidad social de la superstición.

1910

Es designado jefe del Departamento de Antropología Social en la Universidad de Liverpool. Descontento por falta de

remuneración y decepcionado con la gran ciudad industrial, huye de vuelta a Cambridge. *Totemism and Exogamy* se publica en cuatro volúmenes. En ellos clasifica a escala mundial los diferentes sistemas de parentesco.

1906-1915

Tercera edición de *La rama dorada*, en 12 volúmenes, con ejemplos sumamente ampliados y correcciones a la teoría de los fuegos del solsticio de verano. «La crucifixión de Cristo» aparece discretamente a manera de apéndice. Viaja por el continente europeo.

1913

Primer volumen de *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, que cubre Australasia y Melanesia. El segundo volumen, sobre Polinesia, y el tercero, sobre Micronesia, se publican en 1922 y 1924 respectivamente.

1914

Es ordenado caballero del Imperio británico.

1914-1918

Pasa la primera Guerra Mundial en Londres, en un diminuto departamento del Middle Temple, al que le da derecho su membresía nominal como abogado.

1918

Aparece en tres volúmenes *Folklore in the Old Testament*, libro en el que Frazer aplica el método escéptico de *La rama dorada* y su recientemente adquirido conocimiento de las Sagradas Escrituras.

1921

Apollodorus: The Library, en dos volúmenes, para la Biblioteca Loeb, Harvard University Press.

1926

The Worship of Nature.

1927

The Gorgon's Head and other Literary Pieces; Man, God, and Immortality.

1929

Edición y traducción de los *Fastos* de Ovidio en seis volúmenes. La Biblioteca Loeb (Harvard University Press) le había encargado el trabajo, sin embargo éste se había extendido más allá de toda proporción. Años más tarde (en 1931), Frazer lo redujo a la extensión requerida, y entonces fue publicado.

1930

Myths of the Origin of Fire. Su tesis como becario del Trinity College aparece publicada como *The Growth of Plato's Ideal Theory*. Se queda ciego mientras dicta una conferencia en la cena anual de la Royal Literary Fund; sus ojos «se llenan de sangre». A partir de entonces necesitará de los servicios de varios amanuenses, en especial de Robert Angus Downie, un coterráneo de Glasgow.

1931

Garnered Sheaves.

1933

Condorcet on the Progress of the Human Mind. The Fear of the Dead in Primitive Religion, vol. 1; posteriores volúmenes se publicaron en 1934 y 1936.

1935

Creation and Evolution in Primitive Cosmogonies and Other Pieces.

1936

Aftermath: A Supplement to The Golden Bough.

1937

Totemica: A Supplement to Totemism and Exogamy.

1938

Anthologia Anthropologica, extractos de los cuadernos de notas de Frazer, compilados por su amanuense R. A. Downie. Al año siguiente apareció un segundo volumen.

1941

Muere el 7 de mayo, seguido horas más tarde por la formidable Lady Frazer. Están sepultados juntos en el cementerio St. Giles, Cambridge.

Abreviaturas

En las notas a pie de página se han empleado las siguientes abreviaturas para las sucesivas ediciones de *La rama dorada*: RD1 para la primera edición de 1890 (en dos volúmenes); RD2 para la segunda edición de 1900 (en tres volúmenes); RD3 para la tercera edición de 1906-1915 (en 12 volúmenes); RDC para el compendio de 1922. Los números y títulos de los volúmenes de la tercera edición son como sigue: I. *El arte mágico y la evolución de los reyes* (vol. I); II. *El arte mágico y la evolución de los reyes* (vol. II); III. *Tabú y los peligros del alma*; IV. *El dios agonizante*; V. *Adonis, Atis, Osiris* (vol. I); VI. *Adonis, Atis, Osiris* (vol. II); VII. *Espíritus del cereal y la naturaleza* (vol. I); VIII. *Espíritus del cereal y la naturaleza* (vol. II); IX. *La víctima expiatoria*; X. *Bálder el Hermoso* (vol. I); XI. *Bálder el Hermoso* (vol. II); XII. *Índice*.

La rama dorada

Para mi amigo
WILLIAM ROBERTSON SMITH
con gratitud y admiración

From every warlike city
  That boasts the Latian name,
Foredoomed to dogs and vultures,
  That gallant army came;
From Setia's purple vineyards,
  From Norba's ancient wall,
From the white streets of Tusculum,
  The proudest of them all;
From where the Witch's fortress
  O'erhangs the dark blue seas,
From the still glassy lake that sleeps
  Beneath Aricia's trees—
Those trees in whose grim shadow
  The ghastly priest doth reign,
The priest who slew the slayer,
  And shall himself be slain—

THOMAS BABINGTON MACAULAY,
«The Battle of Lake Regillus»

Libro I
El rey del bosque

Capítulo 1

El rey del bosque[*]

I

El lago de Nemi

¿Quién no conoce *La rama dorada,* el cuadro de Turner? La escena, bañada en el dorado resplandor con que la divina imaginación del artista envolvía y transfiguraba hasta el más bello paisaje, es una visión de ensueño del pequeño lago del bosque de Nemi, llamado por los antiguos «el espejo de Diana[1]». Quien haya contemplado las quietas aguas encunadas en uno de los verdes repliegues de las colinas Albanas, no podrá olvidarlo. Las dos aldeas italianas típicas, que dormitan en sus laderas, y el palacio, cuyos jardines en terraplén descienden hasta el lago, apenas rompen la quietud y soledad de la escena. Diana misma podría frecuentar aún la solitaria orilla; aún podría aparecer entre el boscaje[2].

Sus trágicas memorias

En la Antigüedad este paisaje selvático fue el escenario de una tragedia extraña y repetida. Para comprenderla correctamente debemos formarnos una imagen exacta del lugar donde ocurrió, pues, como veremos más adelante, existía un sutil nexo entre la belleza natural del lugar y los misteriosos crímenes que ahí se perpetraron bajo la máscara de la religión; crímenes que después de muchos años todavía le dan un aire melancólico a estos apacibles bosques y sus aguas, como una fría ventisca otoñal en uno de esos soleados días de septiembre «cuando ni una sola hoja luce desvaída».

Las colinas Albanas

Las colinas Albanas son un imponente macizo volcánico que se eleva de manera abrupta desde la Campania a la vista de toda Roma, formando el último espolón

arrojado por los Apeninos hacia el mar. Dos de los cráteres extintos están hoy en día cubiertos por las aguas de un par de hermosos estanques, el lago Albano y su hermano menor el lago de Nemi. Ambos yacen muy por debajo de la cumbre más alta de la cordillera, el monte Cavo, coronado por un monasterio, y, no obstante, muy por encima del valle, de modo que desde la orilla del cráter más grande en Castel Gandolfo, donde los papas tenían su palacio veraniego, puede verse, de un lado, el lago Albano, y del otro, a lo lejos, más allá de la Campania, el mar que destella sobre el ocaso como una inmensa placa de oro fundido al sol.

El santuario de Diana Nemorensis

Como antaño, actualmente el lago de Nemi está envuelto por una boscosa espesura que en primavera se cubre de frescas flores silvestres, las mismas con las que sin duda se cubría hace dos mil primaveras. El lago yace tan al fondo del viejo cráter que la superficie serena de sus cristalinas aguas pocas veces se ve perturbada por el viento. Densamente cubiertas con una vegetación exuberante, todas las riberas, excepto una, descienden abruptamente hasta las márgenes del lago. Sólo al norte se interpone una extensión de terreno plano entre el lago y el pie de las colinas. Ésta fue la escena de la tragedia. Aquí, en el corazón mismo de las tupidas colinas, al pie de la abrupta pendiente hoy en día rematada por el villorrio de Nemi, la diosa selvática Diana tenía un antiguo y famoso santuario, destino de peregrinos de todos los rincones del Lacio. Se le conocía como el bosquecillo sagrado de *Diana Nemorensis*, es decir, Diana del Bosque, o quizá más exactamente, Diana del Claro de Bosque. Lago y bosque fueron denominados, en ocasiones, lago y bosque de Aricia, en alusión al poblado más cercano, si bien éste, el actual Ariccia, estaba situado unos cinco kilómetros al pie de las montañas y separado del lago por una extensa y pronunciada pendiente. Un amplio terraplén o plataforma alojaba el santuario[3], al norte y al oriente re-

matado por grandes murallas de contención encajadas en las laderas de la montaña como soporte. Nichos semicirculares incrustados en los muros y con columnas en su cara principal formaban una serie de ermitas, que en tiempos modernos han producido una rica cosecha de ofrendas votivas. Del lado del lago, el terraplén descansaba sobre un imponente muro de más de 200 metros de longitud por casi 10 de alto, construido con machones triangulares como los que rodean a las pilas de los puentes para romper el hielo flotante. En la actualidad este muro-terraza se encuentra a unos 90 metros del lago, pero en otras épocas quizás el agua chapaleaba entre sus machones.

Riqueza y popularidad del santuario

Tanto las obras de autores clásicos como los vestigios que en épocas recientes han salido a la luz dan testimonio de la gran riqueza y popularidad del santuario durante la Antigüedad. Ovidio describió las murallas decoradas con listeles y placas conmemorativas; y la enorme cantidad de sencillas ofrendas votivas y de monedas de bronce encontradas en nuestros días en la zona nos hablan de una gran devoción, así como de cantidades, si no de opulencia y liberalidad, sí de devotos. A raudales llegaban todos los días enjambres de pordioseros desde las barriadas de Aricia para ocupar sus puestos a lo largo de la extensa pendiente, cuesta arriba, por donde los caballos tiraban trabajosamente los carruajes de adinerados peregrinos al templo: según la respuesta que a su paso encontraran sus gemidos e impertinencias, los pordioseros lanzaban besos o murmuraban imprecaciones mientras los carruajes ahora descendían a toda prisa por la colina. Fue aquí donde Julio César se mandó a hacer una lujosa villa, para luego demolerla porque no era lo que esperaba. Aquí Calígula tenía a su disposición sobre el lago dos magníficas naves o más bien palacios flotantes[4]. Vespasiano tuvo en este bosque un monumento dedicado en su honor por el senado y el pueblo de Aricia; Trajano aceptó ocupar la magistratura princi-

pal de la localidad, y Adriano se regodeó en su gusto por la arquitectura restaurando una estructura que había erigido un príncipe de la casa real de los partos.

Nemi, una imagen de la antigua Italia

Si bien aquí y allá hoy se asoman entre la maleza algunos villorrios, en cierto sentido Nemi parece seguir siendo una imagen de lo que Italia fue en antaño, cuando la región era apenas habitada por tribus de cazadores salvajes o pastores nómadas; cuando las hayas y los robles, con su follaje caducifolio, ocre en otoño y desnudo en invierno, aún no comenzaban a ceder, bajo la mano del hombre, ante los árboles perennifolios del sur: el laurel, el olivo, el ciprés y la adelfa, y mucho menos ante esos intrusos de una época posterior y que hoy día solemos considerar como típicamente italianos: los limoneros y los naranjos.

Regla de sucesión al sacerdocio de Diana en Nemi

Sin embargo, no fue tan sólo en su entorno natural que este antiguo santuario de la diosa silvana siguió siendo un modelo o una miniatura del pasado. En él se observó hasta la decadencia de Roma una costumbre que de golpe parece transportarnos de la civilización a la época primitiva. Alrededor de cierto árbol de este bosque sagrado rondaba una figura siniestra todo el día y probablemente hasta altas horas de la noche: en la mano blandía una espada desnuda y vigilaba cautelosamente en torno, cual si esperase a cada instante ser atacado por un enemigo. El vigilante era sacerdote y homicida a la vez; tarde o temprano habría de llegar quien le matara, para remplazarle en el puesto sacerdotal. Tal era la regla del santuario: el puesto sólo podía ocuparse matando al sacerdote y sustituyéndole en su lugar hasta ser a su vez muerto por otro más fuerte o más hábil.

El sacerdote que mató al asesino

El oficio mantenido de este modo tan precario le confería el título de rey, pero seguramente ningún monarca descansó peor que éste ni fue visitado por pesadillas más atroces. Año tras año, en verano o en

invierno, con buen o mal tiempo, había de mantener su guardia solitaria, y siempre que se rindiera con inquietud al sueño, lo haría con riesgo de su vida. La menor relajación de su vigilancia, el más pequeño abatimiento de sus fuerzas o de su destreza le ponían en peligro; las primeras canas sellarían su sentencia de muerte. El ensueño azul de los cielos italianos, el claroscuro de los bosques veraniegos y el rielar de las aguas al sol concordarían mal con aquella figura torva, siniestra. Mejor aún nos imaginamos este cuadro como lo podría haber visto un caminante retrasado en una de esas lúgubres noches otoñales en que las hojas caen incesantemente y el viento parece cantar un responso al año que muere. Es una escena sombría con música melancólica: en el fondo la silueta del bosque negro recortada contra un cielo tormentoso, el viento silbando entre las ramas, el crujido de las hojas secas bajo el pie, el azote del agua fría en las orillas, y en primer término, yendo y viniendo, ya en el crepúsculo, ya en la oscuridad, destácase la figura oscura, con destellos acerados cuando la pálida luna, asomando entre las nubes, filtra su luz a través del espeso ramaje.

Posibilidad de explicar la regla de sucesión mediante el método comparativo

Esta extraña costumbre sacerdotal no tiene paralelo en la Antigüedad clásica. No podemos encontrar en ella su explicación, por lo que habremos de buscarla en otros campos. Probablemente nadie negará que esta costumbre tiene cierto sabor de edades bárbaras y que, sobreviviendo en la época imperial, se mantenía fuertemente aislada de aquella culta sociedad italiana, semejante a una roca primitiva surgiendo del recortado césped de un jardín. La gran rudeza y la ferocidad de la costumbre nos permiten abrigar la esperanza de explicarla. En recientes investigaciones de la historia primitiva del hombre se revela la semejanza esencial de la mente humana, que bajo multitud de diferencias superficiales elaboró su primera y ruda filosofía de la vida. En consecuencia, si mostramos que en otros

lugares existió una costumbre bárbara semejante a la del sacerdocio de Nemi, si averiguamos los motivos que indujeron a su establecimiento, si probamos que estos motivos han obrado extensa, quizá universalmente, en la sociedad humana, produciendo, según las diversas circunstancias, una variedad de instituciones de distinta especie pero genéricamente semejantes y, por último, si demostrásemos que sus verdaderos motivos, con algunas de sus instituciones derivadas, actuaron en la Antigüedad clásica, entonces podríamos deducir justificadamente que en tiempos remotos las mismas causas generaron el sacerdocio de Nemi. Tal consecuencia, a falta de la evidencia directa de cómo se produjo el sacerdocio, no podrá nunca llegar a demostrarse, pero será más o menos probable según que se llenen o no las condiciones que hemos indicado. El objeto de esta obra es reunir dichas premisas para ofrecer una explicación clara y probable del sacerdocio de Nemi[5].

Leyenda sobre el origen del culto de Nemi:Orestes y la Diana Táurica
El rey del bosque

Comenzaremos presentando los escasos hechos y leyendas que a este respecto han llegado hasta nosotros. Según una tradición, el culto de Diana en Nemi fue instituido por Orestes, quien después de matar a Thoas, rey del Quersoneso Táurico (Crimea), huyó con su hermana a Italia, trayéndose la imagen de la Diana Táurica oculta en un haz de leña. Cuando murió fueron trasladados sus restos de Aricia a Roma y enterrados en la ladera capitolina, frente al templo de Saturno, junto al de la Concordia. El ritual sanguinario que la leyenda adscribe a la Diana Táurica es muy conocido de los que leen a los clásicos: se cuenta que el extranjero que llegaba a la ribera era sacrificado en su altar. Pero transportado a Italia, el rito asumió una forma más suave. En Nemi, dentro del santuario, arraigaba cierto árbol del que no se podía romper ninguna rama; tan sólo le era permitido hacerlo, si podía, a un esclavo fugitivo. El éxito de su intento le daba derecho a luchar en singular combate con el

sacerdote, y, si le mataba, reinaba en su lugar con el título del Rey del Bosque (*Rex Nemorensis*). Según la opinión general de los antiguos, la rama fatal era aquella rama dorada que Eneas, aconsejado por la sibila, arrancó antes de intentar la peligrosa jornada a la Mansión de los Muertos. Se decía que la huida del esclavo representaba la huida de Orestes y su combate con el sacerdote era una reminiscencia de los sacrificios humanos ofrendados a la Diana Táurica. Esta ley de sucesión por la espada fue mantenida hasta los tiempos del Imperio, pero, entre otras de sus extravagancias, Calígula pensó que el sacerdote de Nemi llevaba mucho tiempo conservando su puesto y sobornó a un rufián más forzudo para que le matara. Un viajero griego que visitó Italia en la época de los Antoninos nos confirma que en su tiempo el sacerdocio seguía siendo premio de la victoria en combate singular[6].

Rasgos principales del culto de Diana en Nemi
Importancia del fuego en su ritual
Diana como Vesta
El festival de Diana, el 13 de agosto, transformado por la Iglesia cristiana en el festival de la Asunción de la Virgen, el 15 de agosto

Del culto de Diana en Nemi podemos destacar todavía algunos rasgos principales. Al parecer la consideraban como cazadora y además que bendecía a los hombres y mujeres con descendencia, y que concedía a las futuras madres un parto feliz. También creemos que el fuego jugaba una parte importante en su ritual, pues durante el festival anual que se celebraba el 13 de agosto, en la época más calurosa del año, su bosquecillo se iluminaba con multitud de antorchas cuyos rojizos resplandores se reflejaban en el lago. Además, el nombre de Vesta que tenía Diana en Nemi señala con claridad el mantenimiento de un fuego sagrado y perpetuo en su santuario. El fuego debió ser cuidado aquí por vestales, pues se encontró en el mismo sitio una cabeza de barro cocido, representando la de una vestal, y el culto de un fuego perpetuo atendido por las doncellas sagradas parece haber sido frecuente en el Lacio desde los primeros hasta los últimos tiempos. En el

festival anual de la diosa, celebrado en toda Italia, la juventud pasaba por una ceremonia purificadora en su honor; después traían vino y el festín consistía en un cabrito, tortas recién sacadas del fuego y puestas sobre un lecho de hojas y unas ramas de manzano cargadas de fruta. La Iglesia cristiana al parecer santificó este gran festival de la diosa virginal transformándolo sagazmente en el festival de la Asunción de la Santísima Virgen María, celebrado el 15 de agosto[7].

Egeria, ninfa de las aguas y esposa de Numa
Virbio, compañero de Diana

Pero Diana no reinaba sola en su bosque de Nemi; dos divinidades menores compartían su rústico santuario. Una era Egeria, la ninfa de las claras aguas que borbotaban al salir por entre las rocas de basalto y caían en gráciles cascadas sobre el lago en el sitio denominado Le Mole a causa de haber sido emplazados allí los molinos del pueblo moderno de Nemi. El murmullo de la corriente sobre su lecho de guijas es mencionado por Ovidio, quien nos cuenta que con frecuencia bebía de sus aguas[8]. Las mujeres embarazadas acostumbraban hacer sacrificios a Egeria, suponiéndola, como Diana, capaz de concederles un parto feliz. Cuenta la tradición que la ninfa había sido la esposa o amante del sabio rey Numa, de quien se acompañó en el misterio del bosquecillo sagrado, y que las leyes que dio el rey a los romanos le fueron inspiradas por la deidad durante estas relaciones. La otra deidad menor de Nemi era Virbio. La leyenda dice que Virbio fue el joven héroe griego Hipólito, casto y hermoso, que dedicaba todo el tiempo a cazar en la selva animales salvajes en compañía de la virgen cazadora Artemisa (contrafigura griega de Diana) como única camarada. Orgulloso de la asociación divina, desdeñó el amor de las mujeres[9]. Esto le resultó fatal, pues Afrodita, ofendida por el desdén, inspiró en su madrastra Fedra amor hacia él: cuando fue rechazada en sus malvados requerimientos, lo acusó ante su padre Teseo, quien, creyendo la calumnia, imprecó a su señor, Poseidón,

para que le vengara de la supuesta ofensa. Así, mientras Hipólito paseaba en su carro por las orillas del golfo Sarónico, el dios marino le envió un toro bravo que, saliendo de entre las olas, aterrorizó a los caballos, que se encabritaron y arrojaron del carro a Hipólito, quien murió pisoteado bajo los cascos de los caballos. Pero movida Diana del amor que le tenía, persuadió al médico Esculapio para que con sus medicinas resucitase al hermoso y joven cazador. Indignado Júpiter de que un simple mortal repasase las puertas de la muerte, arrojó al Hades al entrometido médico, mientras Diana, para librar a su favorito de la encolerizada deidad, lo ocultó en una espesa nube, envejeció su aspecto y, llevándole lejos hasta las cañadas de Nemi, confióle a la ninfa Egeria para que viviera desconocido y solitario bajo el nombre de Virbio en las profundidades de la selva italiana. Allí reinó como monarca y en el mismo lugar dedicó un recinto a Diana. Su apuesto hijo, también llamado Virbio, sin recelar el sino de su padre, guió su tiro de caballos indómitos para unirse a los latinos en la guerra contra Eneas y los troyanos. Por ser los caballos los causantes de la muerte de Hipólito, estaban proscritos de la selva de Aricia y de su santuario. Se prohibió tocar su imagen. Algunos creían que era el sol.

Las leyendas de Nemi fueron inventadas para explicar el ritual

No se necesita una demostración meticulosa para convencerse de que los relatos acerca del culto de Diana en Nemi no son históricos. Pertenecen sin duda a esa larga serie de mitos elaborados para explicar el origen de un ritual religioso y que no tiene otro fundamento que la semejanza real o imaginaria que pudiera delinearse entre ellos y algún otro rito extranjero[10]. La incongruencia de los mitos de Nemi es verdaderamente transparente, puesto que la fundación del culto se deriva unas veces de Orestes y otras de Hipólito, según que se trate de explicar este o aquel detalle del ritual. El verdadero valor de tales narraciones está en servir de ilustración sobre la naturaleza

del culto, suministrando una norma comparativa. Además, por su antigüedad venerable, son un testimonio indirecto de que el inconcuso origen se perdió en las tinieblas de una fabulosa antigüedad. No podemos suponer que una costumbre tan bárbara como la del sacerdocio ariciano fuese deliberadamente instituida por una liga de comunidades civilizadas como la que sin duda formaron las ciudades latinas. Debió provenir de una época perdida en la memoria de la gente, cuando Italia tenía todavía un modo de ser más primitivo que cualquier otro conocido en periodos ya históricos. El crédito que pudiese merecer esta tradición, más que confirmarse, se debilita por otra que adscribe la fundación del santuario a un tal Manius Egerius, lo que dio origen al proverbio «muchos *manii* hay en Aricia».

II

Origen de los mitos arcianos de Orestes e Hipólito

Ya indicamos que las leyendas arcianas de Orestes e Hipólito, aunque sin valor histórico, tienen cierta importancia porque nos ayudan a comprender mejor el culto de Nemi comparándolo con los mitos y rituales de otros santuarios. Y ahora debemos preguntarnos: ¿por qué escoge el autor de estas leyendas las de Orestes e Hipólito para explicar a Virbio y al rey del bosque? En cuanto a la de Orestes, la respuesta es clara. Él y la imagen de la Diana Táurica, que solamente podía ser aplacada con sangre humana, son recogidos para hacer inteligible la cruel regla de sucesión en el sacerdocio ariciano. Respecto a la leyenda de Hipólito, no es tan fácil la respuesta. Sin embargo, el episodio de su muerte nos sugiere instantáneamente una posible causa de la exclusión de los caballos en el bosque, aunque ésta sola nos parezca insuficiente para explicar la identidad. Intentemos, por consiguiente, ahondar tanto en el examen del culto como en el de la leyenda o mito de Hipólito.

Culto de Hipólito en Troezena
Hipólito: ser mítico del tipo de Adonis

Tenía Hipólito un santuario famoso en su ancestral patria de Troezena, situada en la bellísima y casi cerrada bahía, donde los bosques de naranjos y limoneros y los altísimos cipreses se elevan como torres oscuras sobre el jardín de las Hespérides y revisten ahora la faja de ribera fértil al pie de las rugosas montañas. A través del agua azul de la tranquila bahía y protegiéndola del mar abierto, se alza la isla sagrada de Poseidón, cuyos picos se desdibujan entre el verdor sombrío de los pinos. En esta bella costa fue adorado Hipólito. Dentro de su santuario había un templo con una antigua imagen. Ejercía su culto un sacerdote vitalicio y todos los años se celebraba en su honor una fiesta con sacrificios; las doncellas lamentaban cada año su prematura desgracia con tristes y acongojados cánticos, y le dedicaban en el templo bucles de sus cabellos antes de su enlace. Su sepulcro existió en Troezena, pero la gente no lo enseñaba. Se ha pensado muy plausiblemente que en el hermoso Hipólito, amado de Artemisa, segado en la flor de su juventud y llorado anualmente por las doncellas, tenemos uno de aquellos amantes mortales de diosas que con tanta frecuencia aparecen en las antiguas religiones y de los que Adonis es el tipo más familiar[11]. La rivalidad de Artemisa y Fedra por el afecto de Hipólito parece reproducir bajo distintos nombres la enemistad de Afrodita y Proserpina por el amor de Adonis, siendo Fedra solamente la contrafigura de Afrodita. En efecto, en el *Hipólito* de Eurípides la muerte trágica del héroe está directamente relacionada con la cólera de Afrodita, cuyo poder él había desdeñado, mientras que Fedra no es más que un instrumento de la diosa. Más aún, al interior del recinto de Hipólito en Troezena había un templo dedicado a Afrodita Catascopia, así llamada, se nos dice, porque desde ese sitio la enamorada Fedra acostumbraba espiar a Hipólito practicando sus viriles ejercicios[12]. Es

evidente que el nombre sería más apropiado si fuese Afrodita misma la que miraba furtivamente.

La relación de Hipólito con los caballos

Otro aspecto del mito de Hipólito que merece atención es la constante presencia de caballos. El nombre significa «liberado por caballos» o «aquel que libera caballos»; Hipólito consagraba 20 caballos a Esculapio en Epidauro; su muerte fue causada por caballos; su abuelo Poseidón, quien tenía un antiguo santuario en la boscosa isla al otro lado de la bahía, consideraba sagrados a los caballos. Así, son muchas las maneras en que Hipólito estaba asociado con el caballo, y esta asociación pudo haber servido para explicar más características del ritual ariciano que la simple proscripción del animal de la selva sagrada. A ello volveremos más adelante.

Ofrendas de cabello a Hipólito y otros antes del casamiento
Costumbre siria: el sacrificio de la castidad como sustituto del sacrificio del cabello

La costumbre entre las muchachas de Troezena de consagrar a Hipólito las trenzas de su cabello antes de casarse establece una relación entre éste y el matrimonio, lo que a primera vista parece incompatible con su reputación de solterón declarado. Independientemente de cómo la expliquemos, esta costumbre parece haber sido bastante común tanto en Grecia como en Oriente. Al llegar a la madurez sexual las doncellas argivas dedicaban sus trenzas a Atenea antes de casarse. A la entrada del templo de Artemisa en Delos podía observarse debajo de un olivo el sepulcro de dos doncellas. Se decía que hace mucho tiempo habían llegado como peregrinas desde una remota tierra del norte con ofrendas para Apolo y, tras morir en la isla sagrada, habían sido enterradas ahí. Antes de contraer matrimonio, las vírgenes de Delos acostumbraban cortar un bucle de su cabello, enroscarlo en un huso, y depositarlo sobre el sepulcro de las doncellas. En el santuario de la gran diosa fenicia Astarté en Biblos[13] la práctica era distinta. Aquí, durante la lamentación anual por

la muerte de Adonis, las mujeres debían afeitarse la cabeza, y aquellas que se negaban a hacerlo eran obligadas a prostituirse con extraños y ofrecer sacrificios a la diosa con las ganancias de su deshonra. Aunque Luciano, que menciona la costumbre, no lo afirma, hay razones para pensar que casi siempre las mujeres eran doncellas vírgenes, a quienes se exigía este acto de devoción como requisito para el matrimonio. Como sea, no hay duda de que la diosa aceptaba el sacrificio de la castidad en sustitución del sacrificio del cabello. ¿Por qué? Como veremos más adelante, muchas personas consideran el cabello en un sentido especial como el asiento de la vitalidad, y bien podría pensarse que en la pubertad el cabello contenía el doble de energía vital dado que durante dicha etapa es el signo y la manifestación externa del poder de reproducción apenas adquirido. Podemos entender ahora por qué se permitía esta sustitución en Biblos: las mujeres dedicaban su fecundidad a la diosa ya sea consagrando a ella su cabello o su castidad.

Hipólito y Artemisa
Artemisa como diosa de la indómita vitalidad de la naturaleza
La Artemisa efesia

Pero, puede preguntarse, ¿qué tiene que ver todo esto con Hipólito? ¿Por qué el deseo de fertilizar el sepulcro de un solterón que rendía pleitesía a una virgen estéril? ¿Qué clase de semilla podría enraizar y florecer en una tierra tan pedregosa? La duda descansa en la muy extendida noción moderna de que Diana, o Artemisa, es el modelo de una doncella conservadora con un gusto por la cacería. Nada podría estar más lejos de la verdad. Para los antiguos, por el contrario, Diana era el ideal y la personificación de la indómita vitalidad de la naturaleza —la vida de las plan tas, los animales y los hombres—, en su exuberante fertilidad y profusión. En realidad, aplicada a Artemisa, la palabra *parthenos*, que comúnmente traducimos como virgen, significa simplemente mujer soltera, y en la Antigüedad estas dos cosas de ningún modo eran lo mismo. Con la expansión de una moral más puritana

entre los hombres, los dioses son sometidos a un código de ética más estricto; las historias de crueldad, engaño y lujuria de estos seres divinos son tomadas a la ligera o rechazadas tajantemente como blasfemias, mientras los viejos rufianes se disponen a proteger las leyes que antes violaron. En cuanto a Artemisa, incluso el ambiguo *parthenos* parece haber sido un simple epíteto popular, y no un título oficial. En Éfeso, la sede más famosa de su culto[14], su imagen sagrada pone en evidencia su maternidad universal más allá de toda duda. A nosotros han llegado reproducciones de dicha imagen que, si bien difieren en algunos detalles, coinciden en los rasgos característicos. Presentan a la diosa con una multitud de pechos protuberantes; las cabezas de varias clases de animales, salvajes y domésticos, brotan de la parte anterior de su cuerpo, formando sucesivas franjas horizontales que se extienden desde los pechos hasta los pies; abejas, rosas y a veces mariposas decoran sus costados de la cadera hacia abajo. Sería difícil concebir un símbolo más expresivo de fertilidad profusa, de maternidad prolífica, que estas imágenes.

Hipólito, consorte de Artemisa

Regresando a Troezena, quizá no sea para nada injusto suponer que alguna vez la relación entre Hipólito y Artemisa fue más entrañable de lo que encontramos en la literatura clásica. Podemos conjeturar que si él desdeñaba el amor de las mujeres era porque disfrutaba del amor de la diosa. Según las leyes de la religión primitiva, la que fertiliza la naturaleza debe a su vez ser fertilizada, por lo que debe tener un consorte masculino. Si estoy en lo correcto, Hipólito habría sido el consorte de Artemisa en Troezena y las trenzas y mechones de pelo que le ofrecían doncellas y donceles antes de casarse tendrían por objeto fortalecer su unión con la diosa y promover de este modo la fertilidad de la tierra, del ganado y de los hombres. En la leyenda de la muerte trágica del mancebo Hipólito podemos discernir la analogía que guarda

con otros relatos parecidos de jóvenes mortales y bellos que pagan con su vida el breve deliquio amoroso con una diosa inmortal. Estos amadores sin ventura es probable que no fueran siempre simples mitos, y las leyendas que van dejando su rastro sangriento en el capullo purpúreo de la violeta, en los tonos escarlatas de la anémona o en el encendido rubor de la rosa fueron algo más que poéticos emblemas de juventud y belleza fugaces como las flores estivales. Tales fábulas encierran una profunda filosofía sobre la relación de la vida del hombre con la vida de la naturaleza, una filosofía triste que dio origen a una costumbre trágica.

III

Virbio, consorte de Diana

Quizás podamos entender ahora por qué los antiguos identificaron a Hipólito, el consorte de Artemisa, con Virbio, el que según Servio se agrega a Diana como Adonis a Venus o Atis a la Madre de los Dioses. Diana, como Artemisa, era una diosa de la fertilidad en general, y en particular de los alumbramientos. Como tal, del mismo modo que su contrafigura griega, necesita un asociado masculino, y este asociado fue Virbio, si Servio está en lo firme. En su carácter de fundador del bosque sagrado y primer rey de Nemi, Virbio es claramente el predecesor mítico o arquetipo de la dinastía de sacerdotes que servían a Diana bajo el título de reyes del bosque, y que, como él, estaban predestinados uno tras otro a un violento final. Es natural, por lo tanto, conjeturar que su relación con la diosa del bosque era del mismo orden que la de Virbio con ella. Resumiendo, el mortal rey del bosque tenía por reina a la misma Diana selvática. Si el árbol sagrado que guardaba a riesgo de perder la vida era la personificación de la diosa misma, el sacerdote no sólo lo adoraba como a su diosa, sino que lo abrazaba como a su mujer. No es demasiado descabella-

da esta hipótesis, por cuanto en tiempos de Plinio un noble romano trataba del mismo modo a una bellísima haya en otro bosque consagrado a Diana en las colinas albanas, abrazándola, besándola, tendiéndose bajo su sombra y haciendo libaciones de vino sobre su tronco. Evidentemente tomaba al árbol por la diosa. La costumbre de desposar físicamente a árboles con hombres o mujeres se practica todavía en la India y otras partes del Oriente. ¿Por qué no pudo suceder lo mismo en el antiguo Lacio?

Resumen de resultados

Resumiendo cuanto antecede, podemos decir que el culto de Diana en su consagrado bosque de Nemi fue de gran importancia y de inmemorial antigüedad; que fue reverenciada como diosa de las selvas y de los animales salvajes y probablemente también del ganado doméstico y de los frutos de la tierra; que se creyó que bendecía a los humanos con descendencia y que ayudaba a las madres en sus partos; que su fuego sagrado, atendido por castas vírgenes, ardía perpetuamente en un templo redondo situado dentro del recinto; que asociada a ella, había una ninfa, Egeria, en la que descargaba Diana una de sus funciones propias, la de socorrer a las parturientas, y a la que popularmente se creía desposada con un antiguo rey romano en el bosque sagrado; que, además, la misma Diana del bosque tenía un compañero masculino llamado Virbio, quien fuera para ella lo que Adonis para Venus o Atis para Cibeles; finalmente, que al mítico Virbio se le representaba en tiempos históricos por un linaje de sacerdotes conocidos como reyes del bosque, que perecían siempre por la espada de sus sucesores y cuyas vidas estaban en cierto modo ligadas a un árbol especial de la floresta, puesto que ellos permanecían libres de ataques mientras este árbol no sufriera daño.

Una amplia investigación es necesaria para resolver el problema de Nemi

Es cierto que estas conclusiones no se bastan a sí mismas para explicar la peculiar ley de sucesión al sacerdocio, pero

quizás ensanchando el campo de esta investigación nos veamos inducidos a pensar que contienen en germen la solución del problema, por lo que haremos ahora una revisión más amplia, que ha de ser larga y laboriosa, pero que tendrá en cierto modo el encanto e interés de un viaje de descubrimiento, en el que visitaremos países extraños con gente extraña y costumbres más extrañas aún. El viento silba en las jarcias; icemos las velas y abandonemos por algún tiempo las costas de Italia.

Capítulo 2

Reyes sacerdotes[*]

Las dos preguntas por responder

Las preguntas que nos planteamos son principalmente dos: primera, ¿por qué el sacerdote de Diana en Nemi o rey del bosque tenía que dar muerte a su predecesor?; segunda, ¿por qué antes de matarle debía arrancar la rama de cierto árbol que la opinión general de los antiguos identifica con la rama dorada de Virgilio? El primer punto a dilucidar es el título sacerdotal. ¿Por qué le llamaban rey del bosque? ¿Por qué se hablaba de su ocupación como si fuese un reinado?

Reyes sacerdotes en la antigua Italia y en Grecia

Origen tradicional de estos reyes sacerdotes

La unión de un título de realeza con deberes sacerdotales fue corriente en la antigua Italia y en Grecia. En Roma y en otras ciudades del Lacio había un sacerdote llamado el rey de los sacrificios o rey de los sagrados ritos, y su mujer llevaba el título de reina de los sagrados ritos. En la Atenas republicana, al segundo magistrado anual del Estado (Arconte Basileo) se le llamaba rey y a su mujer, reina; las funciones de ambos eran religiosas. En muchas otras democracias griegas había reyes titulares cuyos deberes, por lo que sabemos, fueron sacerdotales y concentrados alrededor del hogar comunal del Estado. Por ejemplo, en Cos el rey ofrecía sacrificios a Hestia, la diosa del hogar, equivalente de la italiana Vesta, y como gratificación recibía la piel y una pierna de la víctima. En Quíos, si un mayoral llevaba a pastar sus vacas, ovejas o cerdos a un bosquecillo sagrado, la primera persona que se percatase de la transgresión debía denunciar al infractor ante los reyes, so pena de desatar la ira del dios y, lo que quizá era todavía

peor, tener que pagar una multa a la deidad ofendida. En la misma isla, el rey tenía entre sus deberes el de proclamar las imprecaciones públicas, un arma espiritual que los antiguos usaron extensamente. Algunos estados griegos tenían simultáneamente varios de estos titulados reyes. Según la tradición romana, el rey de los sacrificios fue nombrado después de la abolición de la monarquía con objeto de ofrecer los holocaustos, como antes hacían los reyes. Semejante parece haber sido el ori gen de los reyes sacerdotales que prevalecieron en Grecia. No es improbable en sí misma esta opinión y está apoyada además por el ejemplo de Esparta, casi el único Estado genuinamente griego que retuvo la forma monárquica de gobierno hasta los tiempos históricos. En Esparta todos los sacrificios estatales eran ofrendados por los reyes como descendientes del dios. Uno de los reyes espartanos mantenía el sacerdocio de Zeus Lacedemonio; el otro ejercía el sacerdocio de Zeus Celestial. A veces los descendientes de los antiguos reyes podían conservar este enigmático título regio una vez que habían perdido el verdadero poder. Así, en Éfeso los descendientes de los reyes jónicos, cuyo linaje remontaban a Codro de Atenas, mantenían el título de rey y algunos privilegios, tales como el derecho a ocupar un asiento de honor durante los certámenes, vestir un atuendo púrpura y portar un báculo en vez de un cetro, así como presidir los ritos de la eleusina Deméter. En Cirene, cuando la monarquía fue abolida, se le asignaron al depuesto rey Batto ciertas potestades y se le permitió retener algunas funciones sacerdotales.

Reyes sacerdotes en varias partes del mundo

Estas combinaciones de funciones sacerdotales con las propias de la realeza nos son familiares a todos. El Asia Menor, por ejemplo, fue asiento de varias grandes capitales religiosas habitadas por millones de esclavos sagrados y gobernadas por pontífices que poseían al mismo tiempo autoridad espiritual y temporal, a se-

mejanza de los papas en la Roma medieval. Entre otras ciudades regidas por sacerdotes estaban Zela y Pessinos[1]. Los reyes teutónicos de los antiguos tiempos paganos fueron también de condición parecida y ejercieron la autoridad de sumos sacerdotes. Los emperadores de China ofrendaban sacrificios públicos cuyos detalles estaban regulados por los libros rituales. El rey de Madagascar era el sumo sacerdote de su reino; en la gran fiesta del Año Nuevo y durante el sacrificio de un buey por el bien del reino, mientras sus ayudantes mataban al animal, el rey oraba y elevaba sus acciones de gracias. En los estados monárquicos de los gallas[2] del África Oriental, que todavía permanecen independientes, el rey sacrifica en las cúspides de los montes y regula la inmolación de las víctimas humanas. Entre los matabeles[3] el rey es el supremo sacerdote. Todos los años ofrece sacrificios durante la «gran danza» y la «pequeña danza», así como durante el festival de las primicias de la tierra que pone fin a estas danzas. En cada uno de estos eventos el rey ora tanto a los espíritus de sus ancestros como al suyo propio, esperando obtener bendiciones de estos poderes superiores.

La divinidad de los reyes en las sociedades antiguas

Sin embargo, cuando hemos dicho que los antiguos reyes generalmente eran también sacerdotes, estamos lejos de haber agotado el aspecto religioso de sus funciones. En aquellos tiempos la divinidad que definía a un rey no era una fórmula de expresión vacua, sino la manifestación de una creencia formal. Los reyes fueron reverenciados en muchos casos no meramente como sacerdotes; es decir, como intercesores entre hombre y dios, sino como dioses mismos capaces de otorgar a sus súbditos y adoradores los beneficios que se creen imposibles de alcanzar por los mortales y que, si se desean, sólo pueden obtenerse por las oraciones y sacrificios que se ofrecen a los seres invisibles y sobrehumanos. Así, solía esperarse de los reyes la lluvia y el sol a su debido tiempo para conseguir que los sembrados produjeran

abundantes cosechas, e igualmente otras muchas cosas. Aunque nos parezca extraña esta esperanza, está de perfecto acuerdo con los primitivos modos de pensar. El salvaje concibe con dificultad la distinción entre lo natural y lo sobrenatural, comúnmente aceptada por los pueblos ya más avanzados. Para él, el mundo está funcionando en gran parte merced a ciertos agentes sobrenaturales que son seres personales que actúan por impulsos y motivos semejantes a los suyos propios, y como él, propensos a modificarlos por apelaciones a su piedad, a sus deseos y temores. En un mundo así concebido no ven limitaciones a su poder de influir sobre el curso de los acontecimientos en beneficio propio. Las oraciones, promesas o amenazas a los dioses pueden asegurarle buen tiempo y abundantes cosechas, y si aconteciera, como muchas veces se ha creído, que un dios llegase a encarnar en su misma persona, ya no necesitaría apelar a seres más altos. Él, el propio salvaje, posee en sí mismo todos los poderes necesarios para acrecentar su propio bienestar y el de su prójimo.

Magia simpatética

Éste es un mecanismo por el que llegamos a alcanzar la idea del hombredios. Pero hay otro. Junto a este concepto de un mundo impregnado de fuerzas espirituales, el hombre salvaje posee otro distinto y probablemente más antiguo, en el cual pueden llegar a encontrarse rudimentos de la idea moderna de ley natural; o sea, la visión de la naturaleza como una serie de acontecimientos que ocurren en orden invariable y sin intervención de agentes personales. El germen de que hablamos se relaciona con esa «magia simpatética», como puede llamarse, que juega un papel importante en la mayoría de los sistemas de superstición. En la sociedad primitiva el rey suele ser hechicero, además de sacerdote; es más, con frecuencia parece haber obtenido su poderío en virtud de su supuesta habilidad en la magia, blanca o negra. Por esto, y con objeto de comprender la evolución de la majestad y del carácter sagrado

que de ordinario investían al cargo a los ojos de los pueblos bárbaros o salvajes, es esencial familiarizarse con los principios de la magia y tener alguna idea del ascendiente extraordinario que este antiguo sistema de superstición ha tenido y tiene en la mente humana en todos los países y en todos los tiempos. A este fin, consideraremos el tema con algún detenimiento.

Capítulo 3

Magia y religión[*]

I

Los dos principios de la magia simpatética: la ley de semejanza y la ley de contacto o contagio

Si analizamos los principios del pensamiento sobre los que se funda la magia, sin duda encontraremos que se resuelven en dos: primero, que lo semejante produce lo semejante, o que los efectos semejan a sus causas, y segundo, que las cosas que una vez estuvieron en contacto se actúan recíprocamente a distancia, aun después de haber sido cortado todo contacto físico. El primer principio puede llamarse ley de semejanza y el segundo ley de contacto o contagio. Del primero de estos principios, el denominado ley de semejanza, el mago deduce que puede producir el efecto que desee sin más que imitarlo; del segundo principio deduce que todo lo que haga con un objeto material afectará de igual modo a la persona con quien este objeto estuvo en contacto, haya o no formado parte de su propio cuerpo. Los encantamientos fundados en la ley de semejanza pueden denominarse de magia imitativa u homeopática, y los basados sobre la ley de contacto o contagio podrán llamarse de magia contaminante o contagiosa[1]. Denominar a la primera de estas dos ramas de la magia con el término de homeopática es quizá preferible a los términos alternativos de imitativa o mimética, puesto que éstos sugieren un agente consciente que imita, quedando por ello demasiado restringido el campo de esta clase de magia. Cuando el mago se dedica a la práctica de estas leyes, implícitamente cree que ellas regulan las operaciones de la naturaleza inanimada; en otras palabras, tácitamente

da por seguro que las leyes de semejanza y contagio son de universal aplicación y no tan sólo limitadas a las acciones humanas. Resumiendo, la magia es un sistema espurio de leyes naturales, así como una guía errónea de conducta; es una ciencia falsa y un arte abortado. Considerada como un sistema de leyes naturales; es decir, como expresión de reglas que determinan la consecución de acaecimientos en todo el mundo, podemos considerarla como magia teórica; considerada como una serie de reglas que los humanos cumplirán con objeto de conseguir sus fines, puede llamarse magia práctica. Mas hemos de recordar al mismo tiempo que el mago primitivo conoce solamente la magia en su aspecto práctico; nunca analiza los procesos mentales en los que su práctica está basada y nunca los refleja sobre los principios abstractos entrañados en sus acciones. En una palabra, para él la magia es siempre un arte, nunca una ciencia. El verdadero concepto de ciencia está ausente de su mente rudimentaria. Queda para el investigador filosófico descubrir el camino seguido por el pensamiento que fundamenta la práctica del mago; desenredar los hilos que en reducido número forman la embrollada madeja; aislar los principios abstractos de sus aplicaciones concretas; en suma, discernir la ciencia espuria tras el arte bastardo.

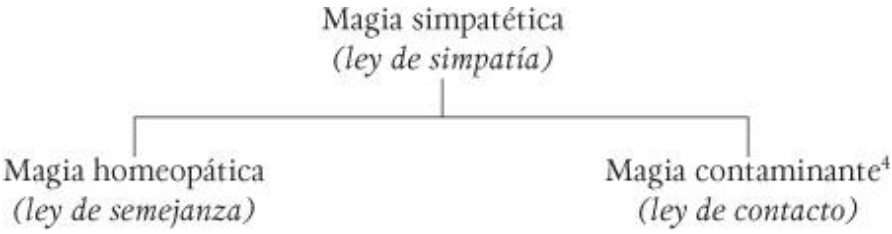
Ambos principios son aplicaciones equivocadas de la asociación de ideas

Si es acertado nuestro análisis de la lógica de los magos, sus dos grandes principios no serán otra cosa que dos distintas y equivocadas aplicaciones de la asociación de ideas[2]. La magia homeopática está fundada en la asociación de ideas por semejanza; la magia contaminante o contagiosa está fundada en la asociación de ideas por contigüidad. La magia homeopática cae en el error de suponer que las cosas que se parecen son la misma cosa; la magia contagiosa comete la equivocación de presumir que las cosas que estuvieron una vez en contacto siguen estándolo. Mas en la práctica se combinan frecuentemen-

te las dos ramas, o, para ser más precisos, mientras que la magia homeopática o imitativa puede ser practicada sola, encontraremos generalmente que la magia contaminante o contagiosa va mezclada en su práctica con la homeopática o imitativa. Ambas líneas de pensamiento son de hecho en extremo sencillas, elementales, y con dificultad podrían ser de otra manera siendo tan familiares en lo concreto, aunque no ciertamente en lo abstracto, no tan sólo para la inteligencia ruda del salvaje, sino también para la de la gente ignorante y estúpida de todas partes. Ambas ramas de la magia, la homeopática y la contaminante, pueden ser compren didas cómodamente bajo el nombre general de magia simpatética[3], puesto que ambas establecen que las cosas se actúan recíprocamente a distancia mediante una atracción secreta, una simpatía oculta, cuyo impulso es transmitido de la una a la otra por intermedio de lo que podemos concebir como una clase de éter invisible no desemejante al postulado por la ciencia moderna con objeto parecido, precisamente para explicar cómo las cosas pueden afectarse entre sí a través de un espacio que parece estar vacío.

Es conveniente poner en forma de esquema las ramas de la magia, según las leyes del pensamiento que las animan, como se muestra en la gráfica de la siguiente página.

Ahora ilustraremos con ejemplos estas dos ramas de la magia simpatética, empezando por la homeopática.



(nota ilustración)[4]

II

Magia homeopática

Quizá la aplicación más familiar del postulado «lo semejante produce lo semejante» es el intento hecho por mucha gente en todas las épocas para dañar o destruir a un enemigo, dañando o destruyendo una imagen suya, por creer que lo que padezca esta imagen será sufrido por el enemigo y que cuando se destruya su imagen él perecerá. Daremos aquí unos cuantos ejemplos, de entre muchos, para probar la extensa difusión alcanzada por esta práctica en el mundo y su notable persistencia a través de las edades. Hace miles de años fue conocida por los hechiceros de la India antigua, Babilonia y Egipto, así como por los de Grecia y Roma; aún hoy día recurren todavía a ella los salvajes arteros y perversos de Australia, África y Escocia. Por ejemplo, se nos cuenta que los indios norteamericanos creen que dibujando la figura de una persona en la arena, arcilla o cenizas, y también considerando cualquier objeto como si fuera su cuerpo, y después clavan con una estaca aguzada o haciéndole cualquier otro daño, infligirán lesión correspondiente a la persona representada. Cuando un indio ojebway desea hacer daño a alguien, hace una imagen pequeña de madera de su enemigo y le clava una aguja en la cabeza o en el corazón, o le dispara una flecha, creyendo que cuando pincha o agujera la imagen siente su enemigo en el mismo instante un dolor terrible en la parte correspondiente de su cuerpo, y cuando intenta matarlo resueltamente, quema o entierra el muñeco, pronunciando mientras lo hace ciertas palabras mágicas[5]. Los indios de Perú moldean figuritas de sebo mezclado con grano, dándoles el mejor parecido posible con las personas que odian o temen, y después queman las efigies en el sendero por donde las supuestas víctimas habrán de pasar. Dan a esta operación el nombre de quemar su alma.

Si la magia homeopática o imitativa, utilizando las figuritas, se ha practicado a menudo con el rencoroso propósito de arrojar fuera de este mundo a la gente aborrecida, también, aunque más raramente, se ha empleado con la buena intención de ayudar a entrar en él a otra. Es decir, se ha usado para facilitar el nacimiento y conseguir la gravidez de las mujeres estériles. Así, entre los batakos de Sumatra, cuando una mujer estéril desea llegar a ser madre, hará en madera una figura de niño y lo colocará en su regazo, creyendo que esto la conducirá al cumplimiento de sus deseos. Entre algunos de los dayakos de Borneo, cuando una mujer tiene un parto laborioso, llaman a un brujo, que intenta facilitar el parto por el modo racional de manipular en el cuerpo de la parturienta y, mientras tanto, otro brujo, fuera del cuarto, se esfuerza en obtener el mismo fin por medios que nosotros consideramos totalmente irracionales. En efecto, él pretende ser la parturienta: con una tela enrollada al cuerpo, sujeta una piedra grande que representa al niño en la matriz y, siguiendo las instrucciones que le grita su colega desde el lugar de la escena real, mueve el supuesto bebé sobre su cuerpo imitando exactamente el movimiento del verdadero, hasta que éste nace.

Otro uso benéfico de la magia homeopática es la cura o prevención de enfermedades. Los antiguos hindúes ejecutaban una complicada ceremonia, basada en ella, para curar la ictericia. Su tendencia principal era relegar el color amarillo hacia seres y cosas amarillas, tales como el sol, a las que propiamente pertenece, y procurar al paciente un saludable color rojo de una fuente vigorosa y viviente, principalmente un toro bermejo. Con esta intención, un sacerdote recitaba el siguiente conjuro: «Hasta el sol subirán tu pesadumbre y tu ictericia; en el color del toro rojo te envolveremos. Te envolveremos en matices rojos por toda una larga vida. ¡Que quede esta persona ilesa y libre del color amarillo! Te envolveremos en todas las formas y

todas las fuerzas de las vacas, cuya deidad es Rohini y que además son rojas (*rohinih*). Dentro de las cacatúas, dentro de los tordos pondremos tu amarillez y además en el pajizo doradillo de inquieta cola pondremos tu amarillez». Mientras pronunciaba estas palabras, el sacerdote, con objeto de infundir el matiz rosado de la salud en el cetrino paciente, le iba dando a beber agua en la que había echado pelos de un toro rojo; vertía agua sobre el lomo del animal y le hacia beber al enfermo de la que escurría; le sentaba sobre una piel de toro rojo y le ataba con un trozo de ella. Después, con el designio de mejorar su color expulsando completamente el tinte amarillo, procedía a embadurnarle de pies a cabeza con una papilla hecha de cúrcuma (una planta amarilla), le tendía en la cama y sujetaba a los pies de ella, mediante una cuerda amarilla, tres pájaros, a saber, una cacatúa amarilla, un tordo y un doradillo. Después iba vertiendo agua sobre el paciente, lavándole el barro amarillo, con lo que era seguro que la ictericia se marcharía a las aves atadas. Después de hecho esto, y para dar un remate lozano a su complexión, cogía algunos pelos de toro rojo, los envolvía en una hoja dorada y los pegaba a la piel del enfermo.

Uno de los grandes méritos de la magia homeopática está en permitir que la curación sea ejecutada en la persona del doctor en vez de la de su cliente, quien se alivia de todo peligro y molestia mientras ve al médico retorcerse de dolor. Por ejemplo, los campesinos de Perche, en Francia, obran bajo la impresión de que los espasmos prolongados del vómito son efecto de la caída del estómago, por haberse descolgado, según dicen ellos, y de acuerdo con esto, llaman a un práctico en estas cuestiones para que devuelva el órgano a su lugar propio. Después de escuchar los síntomas, el práctico se entrega a las más espantosas convulsiones con el propósito de desenganchar su propio estómago. Habiendo tenido éxito en un esfuerzo, vuelve enseguida a colgar su estómago con otra serie de contorsiones y batima-

nes mientras el paciente experimenta el correspondiente alivio; precio, cinco francos. Con semejante método un médico dayako, llamado por un enfermo, se tiende en el suelo y pretende estar muerto, y, suponiéndolo así, se le trata como corresponde a un cadáver, envolviéndole en esterillas, sacándole de la casa y tendiéndole en el suelo. Pasada una hora, los otros curanderos desenvuelven de sus cubiertas y devuelven la vida al pretendido muerto; según va recobrándose éste, suponen que se mejora también el enfermo.

Por otra parte, la magia homeopática y en general la simpatética juegan una gran parte en las precauciones que el cazador o pescador toma para asegurar una abundante provisión de alimento. Según la máxima de que «lo semejante produce lo semejante», él y sus compañeros hacen muchas cosas imitando deliberadamente aquello que quieren conseguir y, por el contrario, evitan otras con cuidado por su parecido más o menos imaginario a las que serían desastrosas si se realizasen.

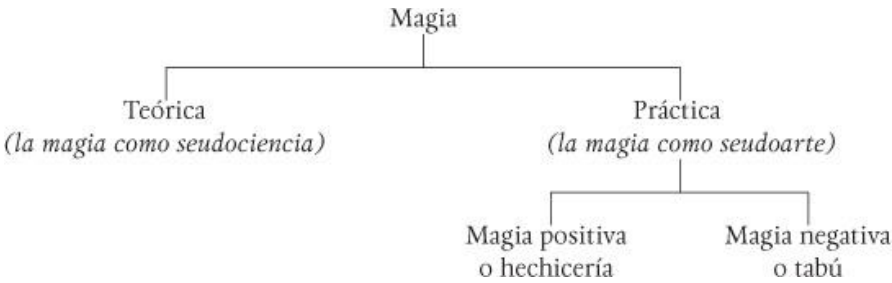
En ningún sitio se lleva la teoría de la magia simpatética más sistemáticamente a la práctica para la protección del abastecimiento de alimentos que en las inhospitalarias regiones de la Australia central[6]. Allí las tribus están divididas en un número de clanes totémicos, cada uno de los cuales se encarga del deber de multiplicar su tótem para el bienestar de la comunidad por medio de ceremonias mágicas. La mayoría de los tótems son animales y plantas comestibles y el resultado general que creen lograr con esas ceremonias es el de abastecer a la tribu de alimentos y otras cosas necesarias. Es frecuente que los ritos consistan en una imitación de los efectos que la gente desea producir; en otros términos, su magia es homeopática o imitativa. Así, entre los warramunga, el cabecilla del tótem cacatúa blanca procura la multiplicación de las cacatúas blancas teniendo en la mano una figura del ave e imitando sus gritos roncos. Entre los arunta, los hombres del tótem larva del witchetty[7] ejecutan ce-

remonias para multiplicar la larva que los demás miembros de la tribu acostumbran comer. Una de estas ceremonias es una escena en que se representa al insecto perfecto saliendo del capullo de la crisálida: forman una larga y estrecha construcción de ramaje que imita el capullo de la crisálida y dentro de él, sentados, unos cuantos hombres que tienen por tótem a la larva entonan alusiones al insecto en los distintos momentos de la metamorfosis. Después van emergiendo de la estructura acuclillados y, conforme van saliendo, cantan al insecto que emerge de su crisálida. Se cree que esto multiplica el número de larvas. También, con objeto de multiplicar los emúes, que son un importante artículo comestible, los hombres del tótem del emú dibujan sobre el suelo la sagrada figura de su tótem, especialmente las partes del emú que más les gusta comer, como las que abundan en grasa y los huevos. Los hombres se sientan alrededor del dibujo y cantan. Después los actores, llevando unos capirotes que representan el cuello largo y la cabeza pequeña de los emúes, imitan la apariencia del ave cuando se pone a mover la cabeza en todas direcciones.

Se ha observado que el sistema de magia simpatética no se compone solamente de preceptos positivos; comprende también un gran número de preceptos negativos o prohibiciones. Dice no solamente lo que hay que hacer, sino lo que no se debe hacer. Los preceptos positivos son los encantamientos; los preceptos negativos son los tabúes. En realidad, la doctrina completa del tabú o, por lo menos, una gran parte de ella, parece ser solamente una aplicación especial de la magia simpatética y sus dos grandes leyes de la semejanza y del contacto. Aunque estas leyes ciertamente no sean formuladas en tales palabras ni aun siquiera concebidas en abstracto por el salvaje, no obstante, son implícitamente creídas por él como reguladoras del curso de la naturaleza e independientes de la voluntad humana. Piensa que si él obra en cierto sentido, se seguirán ciertas consecuencias

inevitables en virtud de una u otra de esas leyes, y si le parece que estas consecuencias pudieran ser desagradables o peligrosas, naturalmente que tendrá el cuidado de evitarlas, dejando de actuar en ese sentido. En otras palabras, se abstendrá de hacer lo que, de acuerdo con sus nociones equivocadas de causa y efecto, él cree falsamente que podría dañarle. En una palabra, se sujeta a un tabú. Así, el tabú es hasta aquí una aplicación negativa de magia práctica. La magia positiva o hechicería dice: «Haz esto para que acontezca esto otro». La magia negativa o tabú dice: «No hagas esto para que no suceda esto otro». El propósito de la magia positiva o hechicería es el de producir un acontecimiento que se desea; el propósito de la magia negativa o tabú es el de evitar el suceso que se teme. Mas ambas consecuencias, la deseable y la indeseable, se suponen producidas de acuerdo con las leyes de semejanza y de contacto. Y así como la consecuencia deseada no es en realidad producida por la observancia de una ceremonia mágica, tampoco lo es la temida por la violación de un tabú. Si el supuesto daño se realizara siempre siguiendo a la violación del tabú, éste no sería sino un precepto de moral o de sentido común. No es tabú decir: «No pongas la mano en el fuego»; es un dictado del sentido común, pues el acto prohibido entraña un daño real, no imaginario. Resumiremos que los preceptos negativos que llamamos tabúes son exactamente tan vanos y fútiles como los preceptos positivos que denominamos hechicería. Las dos cosas son tan sólo los lados o polos opuestos de un grande y calamitoso error, una concepción equivocada de la asociación de ideas. En esta gran falacia, el polo positivo es la hechicería y el negativo el tabú. Dando el nombre general de magia teórica y práctica a la totalidad del sistema erróneo, podemos definir el tabú como el aspecto negativo de la magia práctica. Pongámoslo gráficamente en el esquema que se muestra en la siguiente página.

Hemos hecho estas observaciones sobre el tabú y sus relaciones con la magia porque vamos a dar algunos ejemplos de tabúes observados por pescadores, cazadores, etc., y deseamos demostrar que tales ejemplos caen bajo el dictado de la magia simpatética, siendo solamente casos particulares de esta teoría general. Tenemos, por ejemplo, que entre los muchachos esquimales está prohibido jugar a las «cunitas de gato», pues si lo hicieran podría suceder que, siendo ya adultos, se enredasen en la cuerda del arpón. En este ejemplo el tabú es claramente una aplicación de la ley de semejanza, base de la magia homeopática; como los dedos de la criatura se enredan en la cuerda al jugar a las «cunitas», así se enredarían en la cuerda del arpón cuando, ya hombre, cazase ballenas. También entre los huzuls de las montañas de los Cárpatos, la mujer de un cazador no hilará mientras su marido caza, de lo contrario la caza dará muchas vueltas, como el huso, y el cazador no dará en el blanco. También aquí se muestra claramente el tabú derivado de la ley de semejanza.



Así también, en la mayoría de los lugares de la Italia antigua estaba prohibido por la ley que las mujeres fueran hilando según caminaban por las carreteras e inclusive que llevaran visibles los husos, pues tales actos se creían perjudiciales para las mieses. Probablemente la idea era que las rotaciones del huso harían retorcer las cañas del grano, que no crecerían erguidas. Razón parecida hace que en Bilaspore, distrito de Indostán, cuando los hombres principales de una aldea se reúnen en con-

sejo, nadie dará vueltas al huso, pues se supone que si tal cosa aconteciera, la discusión, a semejanza del huso, derivaría en un círculo vicioso que nunca podría desenredarse. En algunas de las islas de las Indias Orientales, nadie que llegue a la casa de un cazador quedará indeciso en la puerta al entrar; si lo hace, de igual modo lo hará la caza, parándose frente a la trampa y volviéndose en lugar de quedar atrapada en ella. Por una razón parecida, entre los toradjas de la parte central de Célebes es regla que nadie se sitúe o se pare en la escala de una casa donde hay una mujer embarazada; ello retardaría el nacimiento de la criatura. En varias partes de Sumatra a la mujer que se encuentra en tal estado se le prohíbe detenerse en la puerta o en el peldaño de la escala, so pena de sufrir un parto duro por haber descuidado imprudentemente tan elemental precaución. Los malayos ocupados en la busca del alcanfor comen sus alimentos secos y tienen cuidado de no pulverizar la sal gorda. La razón es que el alcanfor se encuentra en forma de pequeños granos depositados en las grietas de los troncos de los alcanfores. Por consiguiente, el malayo encuentra evidente que si, mientras buscan el alcanfor, comieran sus alimentos con sal fina, encontrarían el alcanfor pulverizado; en cambio, si los sazonan con sal gorda, los granos de alcanfor también serán gruesos. Los buscadores de alcanfor de Borneo emplean como plato para la comida la vaina coriácea de la base de la hoja de la palma de Penang y durante todo el tiempo que dura la expedición dejan este plato sin lavar, temiendo que si lo hicieran, el alcanfor podría disolverse y desaparecer de las grietas de los árboles. Sin duda alguna piensan que al lavar sus platos se lavarían los cristales de alcanfor, y se marcharían de los árboles donde están incrustados. El producto más importante de algunas partes de Laos, provincia de Siam[8], es la laca, goma resinada exudada por un insecto rojo colocado a mano sobre las ramas tiernas de los árboles. Todos los que se ocupan en la tarea de recolectar dicha

goma se abstienen de lavarse, especialmente la cabeza, por miedo de que, al quitar los parásitos de sus cabellos, se desprendan los otros insectos de las ramas. Un indio pies negros que ha puesto una trampa para águilas y está al acecho, no come en absoluto bayas de escaramujo, pues arguye que si lo hiciera y un águila se posase cerca de la trampa, las bayas en su estómago producirían picores al águila, con lo que resultaría que, en lugar de tragarse el cebo, se dedicaría a rascarse. Siguiendo esta línea de pensamiento, el cazador de águilas se abstiene de usar leznas si tiene que reparar sus aparejos de caza, pues es seguro que si se pincha con el punzón, las águilas le clavarán sus garras. La misma consecuencia desastrosa se produciría si las mujeres y los niños de su casa usaran las leznas, mientras él sale tras las águilas, y por ello está prohibido manejar esas herramientas en su ausencia, temiendo que puedan originarle un peligro mortal.

El lector habrá observado que en algunos de los antedichos ejemplos de tabúes se da por supuesto que la influencia mágica opera a distancias considerables. Esta creencia en la influencia simpatética recíproca entre personas y cosas a distancia es esencialmente mágica. Sean cuales fueren las dudas que pueda tener la ciencia sobre las posibilidades de actuación a distancia, la magia no las tiene: la fe en la telepatía es uno de sus primeros principios. Un moderno creyente en la influencia a distancia de una mente sobre otra no encontraría dificultad en convencer a un salvaje[9]; el salvaje lo cree de antiguo y, lo que es más, actúa en esa creencia con una lógica perseverante que no tiene aún su civilizado hermano en la misma fe ni la muestra en la conducta, al menos que nosotros sepamos. El salvaje está convencido no sólo de que las ceremonias mágicas afectan a personas y cosas lejanas, sino de que los actos más sencillos de la vida diaria pueden también hacerlo del mismo modo. Por esto, en las ocasiones importantes, la conducta de los amigos y parientes distantes suele regularse por un código de reglas más o menos

complicado y cuya inobservancia por las personas a quienes obliga se cree que puede entrañar la desgracia y hasta la muerte de los ausentes. En particular, cuando una partida de hombres ha salido a cazar o pelear, es frecuente que sus allegados hagan en casa ciertas cosas y se abstengan de hacer otras con el fin de garantizar el éxito y la seguridad personal de los cazadores o guerreros ausentes.

Muchas de las tribus indígenas de Sarawak tienen la firme convicción de que si las mujeres cometiesen adulterio mientras sus maridos buscaban alcanfor en la selva, se evaporaría el que recogieran. Hay maridos que pueden saber si sus mujeres les son infieles por ciertos nudos de los árboles; se cuenta que en tiempos pasados, muchas mujeres fueron muertas por su marido celoso sin más evidencia que la de estos nudos. Además, las mujeres no se atreverán a usar un peine mientras los maridos estén colectando alcanfor; si lo hicieran, los intersticios de las rugosidades de los árboles, en lugar de estar llenos de los preciosos cristales, estarían vacíos como los espacios que hay entre las púas del peine. En las islas Kei, al suroeste de Papúa Nueva Guinea, en cuanto botan un barco que está próximo a salir para un puerto distante, la parte de la playa en que estuvo varado se cubre con toda la rapidez posible de ramas de palmera y el sitio es sagrado. Nadie puede, por consiguiente, cruzar sobre él hasta que el barco regrese al puerto de salida. Pasar antes por encima ocasionaría la pérdida del barco. Además, eligen tres o cuatro muchachas para que mientras dure la travesía del barco estén en conexión simpatética con los marineros, contribuyendo las jóvenes con su conducta a la seguridad y el éxito del viaje. Con este propósito, excepto para las más imperiosas necesidades, no deben abandonar la habitación que se les señala. Más aún, durante todo el tiempo en que se cree que el barco está navegando, ellas deben permanecer inmóviles, acuclilladas sobre sus esterillas y con las manos entrelazadas y sujetas por las ro-

dillas. Tampoco deberán hacer ningún movimiento a la derecha o la izquierda con la cabeza, ni ningún otro. Si los hacen, causarán el cabeceo y los bandazos del barco. Tampoco comerán golosinas tales como arroz cocido en agua de coco, pues lo pegajoso del alimento entorpecería la marcha del barco por el agua. Cuando se supone que los navegantes han llegado a su destino, se relaja un tanto la rigurosidad de estas reglas, pero mientras dure el viaje redondo, les está prohibido a las muchachas comer pescado de espinas agudas o aguijones, como la raya, pues temen que sus amigos marineros se vean envueltos en una aflicción aguda y punzante.

Entre los pueblos de lenguaje tshi en la Costa de Oro[10], las mujeres cuyos hombres han marchado al ejército se pintan de blanco y se adornan con abalorios y fetiches. Hacia el día que calculan que tendrá lugar la batalla, corren de un lado a otro armadas de fusiles o de palos tallados imitando armas de fuego; recogen papayas verdes y las rajan con las navajas como si estuviesen decapitando enemigos. La pantomima es, a no dudar, un hechizo meramente imitativo para que los hombres hagan con facilidad al enemigo lo que ellas están haciendo a las papayas. En el pueblo de Framin, del África Occidental, durante la guerra de los achantis, hace ya muchos años, Fitzgerald Marriott vio una danza ejecutada por las mujeres cuyos maridos habían ido como porteadores a la guerra. Estaban pintadas de blanco y no llevaban más ropa que un pequeño delantal. Las dirigía una bruja arrugada y con un minúsculo delantalito; su negra cabellera estaba arreglada a modo de un gran cuerno dirigido hacia adelante de su negra cara, y los pechos, brazos y piernas adornados profusamente con medias lunas y círculos blancos. Todas llevaban grandes escobas blancas hechas de rabos de búfalo o de caballo, y al compás de su baile iban cantando: «Nuestros maridos han ido al país de los achantis: que barran a sus enemigos de la superficie de la tierra».

III

Magia contaminante o contagiosa

Hasta ahora hemos tratado principalmente de la rama de la magia simpatética que puede denominarse homeopática o imitativa. Su principio director, como hemos visto, es que «lo semejante produce lo semejante» o, en otras palabras, que el efecto se asemeja a su causa. La otra gran rama de la magia simpatética, que hemos llamado magia contaminante o contagiosa, procede de la noción de que las cosas que alguna vez estuvieron juntas quedan después, aun cuando se las separe, en tal relación simpatética que todo lo que se haga a una de ellas producirá parecidos efectos en la otra. Así, vemos que la base lógica de la magia contaminante, parecida a la de la homeopática, es una errónea asociación de ideas. Su base física, si podemos hablar así, semejante a la base física de la magia homeopática, es un intermedio material de cierta clase que, a semejanza del éter de la física moderna, se supone que une los objetos distantes y conduce las impresiones del uno al otro. El ejemplo más familiar de magia contaminante es la simpatía mágica que se cree que existe entre una persona y las partes separadas de ella, tales como el pelo, los recortes de uñas, etc.; así que siempre que se llegue a conseguir pelo humano o uñas, se podrá actuar a cualquier distancia sobre la persona de quien proceden. Esta superstición es universal; después daremos en esta obra ejemplos relativos al pelo y las uñas.

Entre las tribus australianas fue práctica general arrancar uno o varios de los dientes frontales de los muchachos en esas ceremonias de iniciación a las que tenían que someterse los mozos para poder gozar de todos los privilegios y derechos de los adultos. La razón de esta práctica es oscura; lo que aquí nos importa es la creencia de que existe una relación simpatética que continúa entre el muchacho y sus dientes después de haber

sido extraídos éstos de sus encías. Así, entre algunas de las tribus cercanas al río Darling, en Nueva Gales del Sur, colocaban el diente extraído bajo la corteza de un árbol cercano a un río o charco permanente o manantial; si la corteza crecía sobre el diente o si el diente caía en el agua todo iba bien, pero si quedaba al aire y las hormigas corrían sobre él, los nativos creían que el muchacho padecería alguna enfermedad de la boca. Entre los murring y otras tribus de Nueva Gales del Sur, el diente extraído se guardaba bajo la custodia de un viejo y después iba pasando sucesivamente de mano en mano entre los jefes hasta dar la vuelta a toda la comunidad, terminando en el padre del mancebo y por último en el propio mancebo; sin embargo, cuando el diente iba pasando de mano en mano, deberían cuidar de no depositarlo en ningún saco que contuviera sustancias mágicas, pues hacerlo así pondría en grave peligro al dueño del diente. El finado doctor Howitt[11] actuó en cierta ocasión como custodio de los dientes extraídos a los novicios en una ceremonia de iniciación, y los ancianos se apresuraron a advertirle que no los pusiera en un saco donde ellos sabían que guardaba unos cristales de cuarzo. Le dijeron que si lo hacía, la magia de los cristales pasaría a los dientes y así dañaría a los muchachos. Cerca de un año después de volver el doctor Howitt de la ceremonia, lo visitó uno de los principales jefes de la tribu murring, que había viajado 250 millas desde su casa para llevarse los dientes. Le explicó al doctor que lo enviaban a recogerlos porque había caído enfermo uno de los muchachos y se creía que sus dientes habían sufrido algún daño que afectaba al mozo. Se le aseguró que los dientes habían sido guardados en una caja alejada de cualquier sustancia, como los cristales de cuarzo, que pudiera influir en ellos, y él regresó a su hogar llevándose los dientes cuidadosamente envueltos y escondidos.

Los basutos[12] evitan cuidadosamente que los dientes extraídos caigan en las manos de ciertos seres míticos que rondan las

sepulturas y que pueden hacer daño a los propietarios de los dientes haciendo magia con ellos. En Sussex, hace unos 50 años, una criada se opuso con energía a que se tirara un diente de leche de un niño, asegurando que podría encontrarlo algún animal que lo royera y en ese caso, el diente nuevo sería exactamente como los del animal que mordiera el diente de leche. Para probar su afirmación se refirió al viejo señor Simmons, que tenía un diente enorme y largo en su maxilar superior, defecto personal que siempre se achacó a su madre, la que por inadvertencia tiró un diente de leche de aquél en una pocilga. Semejante creencia ha conducido a prácticas tendientes, sobre el principio de la magia homeopática, a remplazar los dientes viejos por otros mejores. Así, en muchas partes del mundo es costumbre colocar los dientes extraídos en algún lugar donde fácilmente puedan ser hallados por un ratón o rata, en la esperanza de que por intermedio de la simpatía que sigue existiendo entre el diente y su anterior propietario, sus otros dientes adquirirán la firmeza y excelencia de los dientes de dichos roedores. Por ejemplo, en Alemania es casi una máxima universal entre la gente que se debe colocar en la cueva de un roedor el diente extraído. Haciéndolo así con los dientes de leche, se evitará que el niño padezca dolores de dientes; también hay que colocarse ante la chimenea del hogar y arrojar hacia atrás el diente diciendo: «Ratón, déme su diente de hierro; yo le daré el mío de hueso». Hecho esto, sus demás dientes permanecerán sólidos. Muy lejos de Europa, en Rarotonga, en el Pacífico, cuando se extraía un diente a un niño, se solía recitar la siguiente oración:

Gran rata, pequeña rata,
aquí está mi viejo diente;
os ruego me deis otro nuevo.

Después arrojaban el diente por sobre las bardas de la casa, porque las ratas hacen sus nidos en las bardas viejas. La razón asignada para invocar a las ratas en estas ocasiones era que, se-

gún los nativos, los dientes de rata son los más fuertes que se conocen.

Otras partes que comúnmente se cree que permanecen en simpatética conexión con el cuerpo después de haber sido separadas físicamente de él son el cordón umbilical y las secundinas, incluida la placenta. Tan íntima en verdad se concibe la unión que la fortuna de los individuos y su buena o mala suerte en la vida suelen suponerse ligadas con una u otra de estas porciones de su persona; así que, si son bien conservados y tratados el cordón umbilical o las secundinas, su suerte será próspera, pero si se pierden o son maltratados sufrirá las consecuencias de ello. En ciertas tribus de la Australia occidental creen que un hombre nadará bien o mal según que su madre haya arrojado al agua su cordón umbilical o no. Entre los nativos de la cuenca del río Pennefather, en Queensland, se cree que una parte del espíritu del niño (*cho-i*) se queda en las secundinas. Ésta es la razón por la que la madre coge las secundinas y las entierra lejos, en arena, y marca el sitio con un número de ramitas que clava en círculo alrededor, atándolas de modo que formen una especie de estructura cónica. Cuando Anjea, el ser que hace concebir a las mujeres poniendo niños de barro en sus vientres, llega y ve el sitio marcado, recoge el espíritu y se lo lleva a alguno de los escondrijos que tiene, tales como un árbol, un agujero en una roca o en una charca, donde permanece durante años; en alguna ocasión recogerá de allí el espíritu del niño y lo pondrá en otro niño; así vuelve a nacer una vez más en este mundo. En Ponapé, una de las islas Carolinas[13], colocan el cordón umbilical en una concha y después disponen de ello según la ocupación que elijan sus padres para el niño; por ejemplo, si quieren que sea un buen trepador, colgarán de un árbol el cordón umbilical. Los isleños de Kei consideran el cordón umbilical como un hermano o hermana de la criatura, según el sexo del infante; lo ponen en un cacharro con ceniza y lo colo-

can entre las ramas de un árbol para que se mantenga ojo avizor sobre la suerte de su camarada. Entre los batakos de Sumatra, así como entre muchos otros pueblos del Archipiélago Indio, se reputa la placenta como el hermano o hermana del niño. Su sexo depende del de la criatura y lo entierran bajo la casa. Según los batakos, está ligada con el bienestar del niño y creen que realmente es el asiento del alma transferible, de lo cual nos ocuparemos más adelante. Los karo-batakos hasta afirman que el hombre tiene dos almas y que la verdadera es la que vive en la placenta, bajo la casa, pues es el alma que engendra las criaturas, según dicen.

En Europa mucha gente cree todavía que el destino de la persona está más o menos ligado con el de su cordón umbilical o secundinas. Así, en la Baviera renana lo envuelven algún tiempo en un trozo de lino viejo y después lo cortan o pinchan en trocitos, según que sea de niño o niña, a fin de que él o ella, cuando crezcan, sea un habilidoso artesano o una buena costurera. En Berlín la comadrona suele entregar el cordón umbilical seco al padre recomendándole estrictamente que lo guarde con sumo cuidado, pues durante tanto tiempo como lo tenga así guardado el niño vivirá y estará libre de enfermedades. En Beauce y Perche, la gente tiene cuidado de no arrojar el cordón umbilical al agua ni al fuego, pues si así lo hicieran, el niño moriría ahogado o quemado.

Una curiosa aplicación de la doctrina de la magia contaminante es la relación que por lo común se cree que existe entre un hombre herido y el agente de la herida, así que todo lo que se haga al o para el agente, de modo correspondiente afectará al paciente para su bien o para su mal. Plinio nos cuenta que si se ha herido a un hombre y se está apenado por ello, no hay más que escupirse en la mano heridora y el paciente se sentirá instantáneamente aliviado[14]. En Melanesia, si el amigo del hombre herido llega a estar en posesión de la flecha que lo hirió, la

pondrá en lugar húmedo o entre hojas frías para que así la inflamación tenga poca importancia y desaparezca pronto. Al mismo tiempo, el enemigo que disparó la flecha trabajará con afán en agravar la herida por todos los medios a su alcance. Con este propósito, él y sus amigos beberán jugos ardientes y calientes y mascarán hojas irritantes, porque es evidente que esto irritará e inflamará la herida. Además mantendrán el arco cerca del fuego para conseguir que la herida esté inflamada y por la misma razón pondrán la punta de la flecha, si la han podido recobrar, dentro del fuego, teniendo cuidado además de mantener tensa la cuerda del arco y haciéndola vibrar de vez en cuando, pues esto causará al herido estremecimientos nerviosos y espasmos tetánicos. «Está constantemente admitido y testimoniado —dice Bacon— que el untamiento del arma que hizo la herida curará la herida misma. En este experimento, según relatos de hombres de crédito (aunque yo no estoy del todo inclinado a creerlo), deben tenerse presentes los siguientes puntos: primero, el ungüento con que se hace debe estar hecho de diversos ingredientes, de los cuales los más extraños y difíciles de conseguir son el moho de la calavera de un hombre sin enterrar y las grasas de un jabalí y de un oso muertos en el acto de la generación.»[15] El rarísimo unto compuesto de estos y otros ingredientes se aplicaba, como nos lo explica el filósofo, no sobre la herida sino al arma, y aunque el herido estuviera a gran distancia y no fuese conocedor de ello. El experimento, nos dice, ha sido ensayado limpiando el unto del arma sin conocimiento de la persona herida, de lo que resultó un aumento súbito de sus dolores hasta que el arma fue untada otra vez. También «se afirma que si no puede obtenerse el arma, basta con un instrumento de hierro o madera que tenga parecido con el arma que hirió: si se pone en la herida, todavía sangrante, el unto de este instrumento servirá y obrará el efecto deseado». Remedios de esta clase, que Bacon considera dignos de su atención,

están todavía en boga en los condados orientales de Inglaterra. Así, en Suffolk, cuando un hombre se corta con un podón o una guadaña, tiene siempre buen cuidado de mantener la herramienta brillante y de engrasarla para evitar que la herida se encone. Si se clava una espina o, como él la denomina, un «matojo» en la mano, aceita o engrasa la espina después de extraerla. Un hombre llegó a un doctor con la mano inflamada por haberse clavado un abrojo mientras estaba podando un seto vivo. Habiéndosele dicho que la mano estaba infectada, hizo el reparo de que «seguramente no es así, puesto que he engrasado bien el abrojo cuando lo saqué». Si un caballo se hiere en la pezuña por patear sobre un clavo, un mozo de cuadra de Suffolk invariablemente recogerá el clavo, lo limpiará y lo engrasará todos los días en prevención de que se infecte el casco del animal. Del mismo modo, en Cambridgeshire los peones piensan que si un caballo tiene un clavo hiriéndole el casco, es necesario engrasar el clavo con aceite o tocino y colocarlo lejos y en sitio seguro, pues de lo contrario el caballo no se curará. Hace unos pocos años un veterinario cirujano fue enviado para atender a un caballo que se había lacerado el costado contra la bisagra de una talanquera de la granja. Cuando llegó a la granja, vio que nada se había hecho por el caballo herido, pero un hombre estaba afanosamente tratando de quitar la bisagra de allí para engrasarla y guardarla, lo que en opinión de los buenos compadres de Cambridge haría recobrarse al animal herido[16]. Igualmente los rústicos de Essex opinan que si un hombre ha sido acuchillado, es esencial rescatar la navaja para engrasarla y ponerla atravesada en la cama donde está tendido el herido. También en Baviera se dice que debe engrasarse un trapo de lino y atarlo al filo del hacha con que se cortó, teniendo cuidado de colocar el filo hacia arriba. Según vaya secándose el hacha, la herida irá sanando. De igual modo, en las montañas Harz, si alguien se corta, deberá untar el cuchillo o las tijeras con sebo y

colocarlo después en un lugar seco en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Cuando el cuchillo se haya secado, el sujeto estará curado. Otra gente de Alemania, sin embargo, dice que deberá clavarse la navaja en algún charco del suelo, y que la herida cicatrizará cuando la hoja esté roñosa. Otros, por el contrario, como en Baviera, recomiendan untar el hacha o lo que sea con sangre y dejarla en el sobrado bajo el alero del tejado.

La línea de razonamiento que impera entre los rústicos de Inglaterra y Alemania, en común con los salvajes de Melanesia y América, es llevada un paso más allá por los aborígenes de la Australia central, los que conciben que, bajo ciertas circunstancias, los parientes cercanos del hombre herido deben engrasarse, restringir su dieta y regular su conducta en otros aspectos con objeto de asegurar su restablecimiento. Así, cuando un mancebo ha sido circuncidado, mientras la herida no sana, su madre no puede comer zarigüeya o cierta clase de lagarto o serpiente diamante[17], ni ninguna clase de grasa, pues si lo hiciere retardaría la cicatrización de la herida del muchacho. Todos los días engrasará sus palos de cavar y los tendrá siempre al alcance de la vista; de noche dormirá con ellos cerca de su cabeza y no permitirá que los toque nadie. Todos los días se embadurnará el cuerpo con sebo, porque se cree que en cierta forma esto ayuda a la curación del hijo. Otro refinamiento del mismo principio se debe a la ingenuidad del campesino alemán. Dicen que cuando uno de sus cerdos u ovejas se rompe una pata, el campesino de la Baviera renana o de Hesse envolverá la pata de una silla con vendas y apósitos apropiados. Durante algunos días nadie podrá sentarse en la silla ni cambiarla de sitio o golpearla, pues estas cosas producirían dolor al cerdo u oveja heridos y retardarían su curación. En este último caso, está claro que hemos rebasado totalmente el dominio de la magia contagiosa o contaminante y que estamos en el campo de la magia homeopática o mimética; la pata de la silla que se cura en vez

de la pata del animal, en ningún sentido pertenece a éste, y la aplicación de vendas a aquélla es un mero simulacro del tratamiento que una cirugía más racional emplearía en el verdadero paciente.

La magia puede ser proyectada además sobre un hombre simpatéticamente, no sólo por intermedio de sus ropas o partes separadas de su propio cuerpo, sino también por medio de las impresiones o huellas dejadas por él mismo en la arena o en la tierra. En particular, es una superstición muy extendida la de que dañando la huella dejada por los pies se dañará al pie que la hizo. Así, los nativos del sureste australiano piensan que pueden enojar a una persona colocando trozos cortantes de cuarzo, hueso, vidrio o carbón sobre sus huellas. Con frecuencia atribuyen a esta causa los dolores reumáticos. Viendo el doctor Howitt a un hombre tatungolung muy cojo, le preguntó qué le acontecía y éste le contestó: «Alguno ha puesto *botella* en mi pie». Estaba sufriendo de reumatismo, pero creía que algún enemigo había encontrado su rastro y enterrado en él un casco de botella cuya influencia mágica se había metido en su pie.

Prácticas similares prevalecen en diversos lugares de Europa. Así, en Mecklenburgo, si se introduce un clavo en una pisada, quedará cojo el que la hizo; en ocasiones se requiere que el clavo haya sido cogido de un féretro. Se recurre a parecida manera de dañar a un enemigo en algunos lugares de Francia. Se dice que hubo una anciana que acostumbraba frecuentar Stow en Suffolk, y que era bruja; si mientras ella paseaba alguien iba tras ella e hincaba un clavo o un cuchillo en una de las huellas que dejaba en el polvo, la mujer se quedaba sin poder dar un paso hasta que lo sacaban. Entre los eslavos meridionales, la muchacha enamorada hace un hoyo en una de las improntas dejadas por el pie del hombre que ama y coloca en un tiesto la tierra que saca; después planta en el tiesto una caléndula, cuya flor creen que no se marchita. Y si sus dorados capullos se

abren, florecen y no se marchitan, el amor de su novio crecerá y florecerá del mismo modo y jamás se marchitará. Así, el conjuro de amor actúa sobre el hombre por intermedio de la tierra que él holló. Una antigua costumbre danesa de cerrar tratos se basaba en la misma idea de la simpatética conexión entre una persona y sus pisadas impresas: cada uno de los contratantes salpicaba las huellas del otro con su propia sangre, dando así prenda de su lealtad. Supersticiones de la misma clase creemos que eran corrientes en la antigua Grecia, pues se pensaba que si un caballo pisaba sobre la pista de un lobo, aquél se sobrecogía todo aterido, y una máxima que se atribuye a Pitágoras prohíbe al pueblo hincar un clavo o cuchillo en las improntas de los pies de una persona.

La misma superstición la aprovechan los cazadores en muchas partes del mundo para atrapar la pieza. Así, un montero alemán clavará un clavo cogido de un féretro en la huella fresca del rastro, creyendo que esto impedirá escapar al animal. Los aborígenes de Victoria colocaban ascuas encendidas en las pistas de los animales que perseguían. Los cazadores hotentotes tiran al aire un puñado de arena tomada de las pisadas que dejó la caza, creyendo que esto atraerá al animal para ser cazado. Los indios thompson solían dejar amuletos sobre el rastro del ciervo herido; hecho esto, consideraban superfluo seguir persiguiendo al animal ese día, pues hallándose hechizado, no podrá ir muy lejos y pronto morirá. Así, también los indios ojebway colocaban «medicina» en la pista del primer oso o ciervo que encontraban, suponiendo que se sentiría atraído por ella hasta dejarse ver, aunque se hubiera alejado dos o tres jornadas, pues esta hechicería tenía poder para reducir varios días de marcha a unas pocas horas.

IV

Al igual que la ciencia, la magia postula el orden y uniformidad de la naturaleza; de ahí que ambas sean atractivas y abran una visión ilimitada para los que pueden penetrar en los resortes secretos de la naturaleza

Siempre que se manifiesta la magia simpatética en su forma pura, sin adulterar, se da por sentado que, en la naturaleza, un hecho sigue a otro necesaria e invariablemente, sin la intervención de ningún agente espiritual o personal. De este modo, su concepto fundamental es idéntico al de la ciencia moderna; el sistema entero se entiende como una creencia implícita, pero real y firme, en el orden y uniformidad de la naturaleza. El mago no duda de que las mismas causas producirán siempre los mismos efectos, ni de que a la ejecución de las ceremonias debidas, acompañadas de los conjuros apropiados, sucederán inevitablemente los resultados deseados, a menos que sus encantamientos sean desbaratados y contrarrestados por los conjuros más potentes de otro hechicero. Él no ruega a ningún alto poder; no demanda el favor del veleidoso y vacilante ser; no se humilla ante ninguna deidad terrible. Ni a su propio poder, grande como lo cree, lo supone arbitrario o ilimitado. Sólo podrá manejarlo mientras se atenga estrictamente a las reglas de su arte, a lo que pudiéramos llamar leyes de la naturaleza, tal como él las concibe. Descuidar estas reglas o cometer la más pequeña infracción de ellas es incurrir en el fracaso e incluso exponerse el inexperto practicón a los peligros más extremos. Si reclama una soberanía sobre la naturaleza, es una soberanía constitucional, rigurosamente limitada en su alcance y ejercida en conformidad exacta con la experiencia. Así, vemos que es estrecha la analogía entre las concepciones mágicas y científicas del universo. En ambas, la sucesión de acaecimientos se supone que es perfectamente regular y cierta, estando determinadas por leyes inmutables, cuya actuación puede ser prevista y calculada con precisión; los elementos de capricho, azar y accidente son proscritos del curso natural. Ante ambas, se abre una visión, aparentemente ilimitada, de posibilidades para los

que conocen las causas de las cosas y pueden manejar los resortes secretos que ponen en movimiento el vasto e inextricable mecanismo del universo. De ahí la fuerte atracción que la magia y la ciencia han ejercido sobre la mente humana; de ahí los poderosos estímulos que ambas han dado a la consecución de la sabiduría.

El defecto fatal de la magia no está en su presunción general de la uniformidad de la naturaleza sino en su concepción errónea de las leyes particulares que rigen la serie de fenómenos naturales

El defecto fatal de la magia no está en su presunción general de una serie de fenómenos determinados en virtud de leyes, sino en su concepción por completo errónea de la naturaleza de las leyes particulares que rigen esa serie. Si analizamos los casos variados de magia simpatética, encontramos que todos ellos son aplicaciones equivocadas de una u otra de dos grandes leyes fundamentales del pensamiento, a saber, la asociación de ideas por semejanza y la asociación de ideas por contigüidad en el tiempo o en el espacio. Una asociación errónea de ideas semejantes produce la magia homeopática o imitativa; una asociación de ideas contiguas produce la magia contaminante o contagiosa. Los principios de asociación son excelentes por sí mismos, y de hecho esenciales en absoluto al trabajo de la mente humana. Correctamente aplicados, producen la ciencia; incorrectamente aplicados, producen la magia, hermana bastarda de la ciencia. Es, por esto, una perogrullada, casi una tautología, decir que la magia es necesariamente falsa y estéril, pues si llegase alguna vez a ser verdadera y fructífera, ya no sería magia, sino ciencia. Desde las más primitivas épocas, el hombre se ha enfrascado en la búsqueda de leyes generales para aprovecharse del orden fenoménico natural, y en esta interminable búsqueda ha juntado un gran cúmulo de máximas, algunas de las cuales son de oro y otras simple escoria. Las verdaderas reglas de oro constituyen el cuerpo de cien cia aplicada que denominamos arte; las falsas son la magia.

La relación de la magia con la religión

Definición de religión: una propiciación o conciliación de los poderes superiores al hombre, que se cree gobiernan la naturaleza y la vida humana. Así, la religión consta de dos elementos, uno teórico y otro práctico, fe y obras, y no puede existir sin ambos. Sin embargo, la práctica religiosa no necesariamente consiste en rituales; puede consistir en una conducta ética si se cree que ello complace a la deidad

Si la magia es tan afín a la ciencia, nos queda por inquirir cuál es su situación respecto a la religión. Mas la visión que tenemos de esta relación estará necesariamente teñida por la idea que nos hemos formado de la religión misma; por esto, deberá esperarse razonablemente que el escritor defina su concepto de religión antes de proceder a investigar su relación con la magia. Es probable que no exista en el mundo un asunto acerca del cual difieran tanto las opiniones como éste de la naturaleza de la religión, y componer una definición de ella que satisfaga a todos es ciertamente imposible. Todo lo que un escritor puede hacer es definir con claridad lo que entiende por religión y después emplear consecuentemente la palabra en tal sentido a través de toda su obra. Por religión, pues, entendemos una propiciación o conciliación de los poderes superiores al hombre, que se cree dirigen y gobiernan el curso de la naturaleza y de la vida humana. Así definida, la religión consta de dos elementos, uno teórico y otro práctico, a saber, una creencia en poderes más altos que el hombre y un intento de éste para propiciarlos o complacerlos. De los dos, es evidente que la creencia se formó primero, puesto que deberá creerse en la existencia de un ser divino antes de intentar complacerlo. Pero a menos que la creencia guíe a una práctica correspondiente, no será religión, sino meramente teología. En otros términos, un hombre no es religioso si no gobierna su conducta de algún modo por el temor o amor de Dios. Por otro lado, la práctica sola, desnuda de toda creencia religiosa, tampoco es religión. Dos personas pueden conducirse exactamente del mismo modo y ser una de ellas religiosa y la otra no. El que actúa por temor o amor de Dios es religioso; si el otro obra por

temor o amor al hombre, será moral o inmoral, según que su conducta se ajuste o choque con el bien general. Por esto, creencia y práctica, o en términos teológicos, fe y obras, son igualmente esenciales a la religión, que no puede existir sin ambas. Mas no es necesario que la práctica religiosa tome siempre la forma de un ritual; esto es, no necesita consistir en la ofrenda sacrificial, la recitación de oraciones y otras ceremonias externas. Su propósito es complacer a la divinidad y si ésta gusta más de la caridad, la compasión y la castidad que de oblaciones de sangre, cánticos de himnos y humos de incienso, sus adoradores la complacerán mejor no postrándose ante ella, ni entonando sus alabanzas, ni llenando sus templos con regalos costosos, sino siendo castos y misericordiosos y caritativos hacia los hombres; pues haciéndolo así, imitarán, en cuanto lo permite la humana flaqueza, las perfecciones de la naturaleza divina.

Si se presume que el orden de la naturaleza es elástico o variable, la religión se opone directamente tanto a la magia como a la ciencia, que presuponen que el orden de la naturaleza es rígido e invariable

Los magos egipcios e indios proclamaban su poder para controlar a los dioses

Pero si la religión implica, primero, la creencia en seres sobrehumanos que rigen al mundo y, segundo, la pretensión de atraer su favor, se deduce claramente de ello que el curso de la naturaleza es en alguna forma elástico o variable y que nosotros podemos persuadir o inducir a los poderosos seres que lo gobiernan a que desvíen en nuestro beneficio la corriente de hechos del canal por el que de otro modo fluirían. Ahora bien, esta implícita elasticidad o variabilidad de la naturaleza se opone directamente tanto a los principios de la magia como a los de la ciencia, pues ambas presuponen que los procesos naturales son rígidos e invariables en sus operaciones y que no pueden ser desviados de su curso ni por persuasión y súplica, ni por amenaza e intimidación. La diferencia entre los dos conceptos antagónicos del universo nace de la respuesta a la cuestión crucial: ¿son conscientes y personales las fuerzas que rigen al mundo, o in-

conscientes e impersonales? La religión, como una conciliación de los poderes sobrehumanos, se adjudica el primer término de la alternativa, pues toda conciliación implica que el ser conciliado es un agente personal y consciente y que su conducta es en alguna medida incierta, pudiendo ser inducido a variarla en la deseada dirección por una juiciosa apelación a sus intereses, sus apetitos o sus sentimientos. La conciliación jamás se emplea para las cosas que se considera inanimadas, ni se dirige a las personas cuya conducta en las circunstancias dadas se sabe que está determinada con absoluta certeza. Así, mientras la religión supone que el universo es dirigido por agentes conscientes a los que puede hacerse cambiar de parecer por persuasión, se sitúa en antagonismo fundamental tanto con la magia como con la ciencia, porque ambas presuponen que el curso natural no está determinado por las pasiones o caprichos de seres personales, sino por la operación de leyes inmutables que actúan mecánicamente. Es verdad que en magia la presunción es sólo implícita, pero en la ciencia es explícita. Es cierto que la magia trata frecuentemente con los espíritus, que son agentes personales de la clase que supone la religión; mas siempre que trata con ellos lo hace en forma apropiada, del mismo modo que si fuesen agentes inanimados, esto es, los constriñe o coacciona, en vez de agradarlos o propiciarlos como hace la religión. De esta manera, supone que todos los seres personales, sean humanos o divinos, están en última instancia sujetos a aquellas fuerzas impersonales que todo lo dirigen, pero que no obstante pueden ser aprovechadas por quien sepa cómo manejarlas con las ceremonias y conjuros apropiados. En el Egipto antiguo, por ejemplo, los magos proclamaban su poder de obligar hasta a los más altos dioses a ejecutar sus mandatos, y realmente los amenazaban con la destrucción en caso de desobediencia. Otras veces, sin ir tan lejos, el hechicero declaraba que diseminaría los huesos de Osiris[18] o revelaría su leyenda sagrada si el

dios se mostraba rebelde. De igual modo, actualmente, en la India, la misma gran trinidad de Brahma, Vis. n. u y Śiva está subordinada a los brujos, que por medio de sus conjuros ejercen tal ascendencia sobre tan poderosas deidades, que éstas se ven obligadas a ejecutar sumisamente, ya abajo en la tierra o arriba en el cielo, todo lo que les manden y pueda ocurrírseles a sus amos, los hechiceros. Hay un dicho corriente en toda la India: «Todo el universo está subordinado a los dioses; los dioses están obligados a los conjuros (*mantras*); los conjuros a los brahmanes; por consiguiente, los brahmanes son nuestros dioses».

Hostilidad de la religión hacia la magia a lo largo de la historia

El radical conflicto de principios entre la magia y la religión explica suficientemente la hostilidad implacable con la que en la historia el sacerdote ha perseguido con frecuencia al mago. La altanera presunción del mago, su comportamiento arrogante hacia los más altos poderes y su descocada pretensión de ejercer un imperio semejante al de ellos, no pudo menos de sublevar al sacerdote, que, con un temeroso sentido de la majestad divina y de su humilde posición ante ella, debió ver tales pretensiones y tal conducta como una usurpación impía y blasfema de las prerrogativas que pertenecen sólo a Dios. Y en ocasiones, podemos sospechar que algunos motivos menos piadosos concurrieron a agudizar la hostilidad sacerdotal. Él declaró ser el intermediario adecuado, el verdadero intercesor entre Dios y el hombre, y no cabe duda de que tanto sus intereses como sus sentimientos fueron frecuentemente dañados por un practicante rival que predicaba un camino hacia la fortuna más suave y seguro que el estrecho y resbaladizo camino del favor divino.

Esta hostilidad es relativamente tardía: en una época más antigua la magia cooperaba con la religión, y en parte se confundía con ella

Con todo, pensamos que este antagonismo que nos es familiar hizo su aparición relativamente tarde en la historia de la religión. En un primer periodo, las

funciones de sacerdote y hechicero estaban a menudo combinadas, o, hablando más exactamente, quizá no estaban diferenciadas aún la una de la otra. Para conseguir sus propósitos, el hombre propiciaba la buena voluntad de los dioses o los espíritus con oraciones y sacrificios, mientras que al mismo tiempo se auxiliaba de las ceremonias y conjuros que él esperaba pudieran conseguir por sí mismos el resultado deseado sin ayuda de dios o diablo. En suma, practicaba simultáneamente ritos religiosos y mágicos; pronunciaba oraciones y conjuros casi con el mismo aliento, sabiendo o estimando en poco la inconsistencia teórica de su conducta, mientras que a tuertas o a derechas contribuía a conseguir su propósito. En lo que toca a los melanesios no hay mejores palabras que las del doctor R. H. Codrington para describir esta confusión: «En términos generales se conoce como *maná*[19] a ese poder invisible que los nativos creen es la causa de efectos tales como el acto de trascender el curso regular de la naturaleza o residir en seres espirituales, trátese de la parte espiritual de los hombres vivos o el espíritu de los muertos, poder, además, que ellos imparten a sus nombres y diversos objetos personales, como piedras, serpientes y de hecho cualquier clase de objeto. Sin una idea al respecto es imposible comprender las creencias y prácticas religiosas de los melanesios. *Maná* es, entonces, la fuerza activa en todo lo que hacen y en todo lo que creen conseguir por medio de la magia, blanca o negra. A través suyo los hombres pueden controlar o dirigir las fuerzas de la naturaleza, provocar que llueva o salga el sol, que sople o cese el viento, causar enfermedades o curarlas, conocer cosas distantes en tiempo y espacio, atraer buena fortuna y prosperidad, o destruir y maldecir». «Sea cual sea el nombre que se le dé, es la creencia en este poder sobrenatural, así como en la efectividad de los distintos medios por los que puede inducirse a espíritus y ánimas a que lo lleven a la práctica en beneficio de los hombres, lo que constituye el fundamento

de los ritos y prácticas que podemos llamar religiosas; y es a partir de esta creencia que se deriva todo lo que puede llamarse magia y hechicería. Hechiceros, curanderos, vaticinadores, profetas, adivinos, clarividentes, todos por igual, en todos los rincones de las islas, funcionan gracias a este poder. De varios de ellos puede decirse que ejercen su arte como una profesión, pues es de ese modo que obtienen propiedades y una posición. En todo villorrio o asentamiento de tamaño regular no puede faltar aquel que pueda controlar el clima y el oleaje, que conozca cómo curar las enfermedades o que sepa cómo provocar daños mediante toda clase de artilugios. Si bien una misma persona puede tener experiencia en todos estos dominios, por lo general un individuo sabe hacer una cosa o la otra. Este conocimiento diverso se transmite de padre a hijo, de tío a sobrino, tal como ocurre con el conocimiento de los ritos y las formas de sacrificio y oración; y con frecuencia aquel que sabe hacer sacrificios también sabe cómo influir sobre el clima o realizar hechizos con distintos fines. Sin embargo, tal como no hay ninguna orden de sacerdotes, tampoco la hay de magos o curanderos. Prácticamente cualquier hombre de importancia sabe cómo acercarse a un espíritu o ánima, y posee algún secreto sobre prácticas ocultas».

Confusión de magia y religión en la India antigua

Confusión de magia y religión en la Europa moderna

Misa del Espíritu Santo

Misa de san Secario

La misma confusión de magia y religión ha sobrevivido entre los pueblos que se elevaron a niveles de cultura más altos. Era corriente en la India y en el Egipto antiguos, pero no significa que esté extinguida entre los campesinos europeos actualmente. En cuanto a la India antigua, nos dice un eminente sanscritista que «el ritual sacrificante en el periodo más antiguo del que podamos tener informes detallados está empapado de prácticas en que alienta el espíritu de la magia más primitiva». El mismo autor observa que «en otros textos

védicos, el ritual sacrificante, para el que fueron compuestas plegarias versificadas, aparece descrito como un ritual que, de principio a fin, estaba saturado de prácticas mágicas que los sacerdotes debían llevar a cabo». Algunas autoridades reconocidas sostienen que el nombre mismo de brahmán se deriva de *brahman*, «fórmula mágica», de modo que, si esto es correcto, antes de ser sacerdote el brahmán habría sido mago. Se nos dice que en Francia «la mayoría de los campesinos todavía creen que el sacerdote posee un poder irresistible y secreto sobre los elementos mediante la recitación de ciertas oraciones que solamente él conoce y tiene el derecho de pronunciar aunque por pronunciarlas deberá pedir después la absolución; en ocasión de peligro inminente puede detener o rechazar por un momento la acción de las leyes eternas del mundo físico. Los vientos, las tormentas, el granizo y la lluvia están a su disposición y obedecen su voluntad. El fuego también está sujeto a él y las llamas de un incendio se extinguirán a su mandato». Por ejemplo, los campesinos franceses estaban y quizá están persuadidos todavía de que los sacerdotes podían celebrar, con ciertos ritos especiales, una misa del Espíritu Santo cuya eficacia era tan milagrosa que jamás encontraba oposición en la divina voluntad: Dios se veía forzado a otorgar lo que se le pidiera en esta forma, por inoportuna y temeraria que pudiera ser la petición[20]. También los campesinos gascones creen que para vengarse las malas personas de sus enemigos inducirán en ocasiones a un sacerdote a decir una misa llamada de san Secario. Son muy pocos los sacerdotes que conocen esta misa y las tres cuartas partes de los que la saben no la dirán por amor ni por dinero. Nadie sino un sacerdote perverso se atreverá a ejecutar la ceremonia horrenda y puede estarse muy seguro que tendrá que rendir una cuenta muy pesada en el día del Juicio. Ningún cura ni obispo, ni siquiera el arzobispo de Auch, puede perdonarlo: este derecho sólo pertenece al papa de Roma. La misa de

san Secario solamente puede decirse en una iglesia en ruinas o abandonada, donde los búhos dormitan y ululan, donde los murciélagos se remueven y revolotean en el crepúsculo, donde los gitanos acampan por la noche y donde los sapos se agazapan bajo el altar profanado. Allí llega por la noche el mal sacerdote con su barragana y a la primera campanada de las 11 comienza a farfullar la misa al revés, desde el final hasta el principio, y termina exactamente cuando los relojes están tocando la medianoche. Su concubina hace de monaguillo. La hostia que bendice es negra y tiene tres puntas; no consagra vino y en su lugar bebe el agua de un pozo en el que se haya ahogado un recién nacido sin cristianar. Hace el signo de la cruz, pero sobre la tierra y con el pie izquierdo. Y hace otras muchas cosas que ningún buen cristiano podría mirar sin quedarse ciego, sordo y mudo para el resto de su vida. Mas el hombre por quien se dice la misa se va debilitando poco a poco y nadie puede saber por qué le sucede esto; los mismos doctores no pueden hacer nada por él ni comprenderlo. No saben que se está muriendo lentamente por la misa de san Secario.

La confusión de la magia con la religión probablemente fue precedida por una fase del pensamiento aún más antigua, cuando la magia existía sin religión

Sin embargo, aunque la magia se encuentra así fundida y amalgamada con la religión en muchos países y edades, hay fundamentos para pensar que esta fusión no es primitiva y que hubo un tiempo en el cual el hombre recurrió a la magia sólo para la satisfacción de las necesidades que excedían los límites de sus inmediatos deseos animales. En primer término, la consideración de las nociones mágicas y religiosas fundamentales puede inclinarnos a deducir que la magia es más antigua que la religión en la historia de la humanidad. Hemos visto que, por un lado, la magia no es más que una equivocada aplicación de los más simples y elementales procesos de la inteligencia, es decir, la asociación de ideas en virtud del parecido o de la contigüidad, y que por otro lado, la religión

presupone la acción de agentes personales y conscientes, superiores al hombre, tras del telón visible de la naturaleza. Es evidente que la concepción de agentes personales es más compleja que un sencillo reconocimiento de la semejanza o contigüidad de ideas; una teoría que presupone que el curso de la naturaleza lo determinan agentes conscientes es más abstrusa y profunda y requiere para su comprensión un grado más alto de inteligencia y reflexión que la apreciación de que las cosas se suceden unas tras otras tan sólo por razón de su contigüidad o semejanza. Así, si la magia está deducida directamente de los procesos elementales del razonamiento es probable que apareciera antes que la religión en la evolución de nuestra raza y que el hombre intentase sujetar la naturaleza a sus deseos por la fuerza cabal de sus conjuros y encantamientos antes que esforzarse en engatusar y apaciguar una esquiva, caprichosa o irascible deidad por la insinuación suave de la oración y el sacrificio.

Entre los aborígenes australianos la práctica de la magia es general, mientras que la religión es casi desconocida

La conclusión que hemos alcanzado deductivamente considerando las ideas fundamentales de la magia y la religión está confirmada inductivamente por las observaciones de que entre los aborígenes de Australia, los más rudos salvajes de que podamos tener informes seguros[21], la práctica de la magia es general, mientras que la religión, en el sentido de propicia ción o conciliación de los altos poderes, parece ser casi desconocida. Hablando sin precisión, todos los australianos son brujos, pero ninguno es sacerdote; todos imaginan poder influir sobre sus compañeros o sobre los acontecimientos naturales por magia simpatética, pero ninguno sueña en propiciar dioses por medio de la oración y el sacrificio.

Probablemente la magia es más antigua que la religión, y la creencia en ella está todavía extendida entre los ignorantes y supersticiosos

Si en los más retrasados grados de sociedad humana que nos son conocidos encontramos la magia tan visiblemente presente y la religión tan por completo

ausente, ¿no podemos conjeturar con razón que las razas civilizadas del mundo también hayan pasado en algún periodo de su historia por una fase intelectual parecida y que intentasen forzar los grandes poderes de la naturaleza para hacer su gusto antes de que pensaran solicitar sus favores por la ofrenda y la oración? En suma, así como en el aspecto material de la cultura humana ha habido en todas partes una edad de la piedra, ¿habrá habido también en todas partes, en el aspecto intelectual, una edad de la magia? Hay razones para responder afirmativamente a esta pregunta. Cuando examinamos las razas humanas existentes des de Groenlandia a la Tierra del Fuego o desde Escocia a Singapur, observamos que se distinguen unas de otras por una gran variedad de religiones y que estas distinciones no son, por decirlo así, de mera coexistencia con las amplias distinciones raciales, sino que se internan en minúsculas subdivisiones de estado y comunidad; es más, que penetran la ciudad, la aldea y hasta la familia, de tal modo que la superficie de la sociedad en todo el mundo está resquebrajada y agrietada, zapada y minada con hendiduras, fisuras, grietas y brechas abiertas por la influencia desintegradora de las disensiones religiosas. Sin embargo, cuando hemos penetrado a través de estas diferencias que afectan principalmente a la parte inteligente y pensadora de la sociedad, encontramos subyacente todo un sólido estrato de conformidad intelectual entre el estúpido, el mentecato, el ignorante y el supersticioso, que constituyen desgraciadamente la inmensa mayoría de la humanidad. Una de las grandes realizaciones del siglo XIX fue calar en este bajo estrato mental en muchas partes del mundo y descubrir así su identidad sustancial en todas ellas. Está bajo nuestros pies —y no muy lejos de ellos— en la misma Europa y en nuestros días, y está a flor de tierra en el corazón del desierto australiano y dondequiera que el advenimiento de una civilización más alta no lo haya sepultado. Esta fe universal, este verdadero credo católico es la

creencia en la eficacia de la magia. Mientras los sistemas religiosos no sólo difieren en los distintos países, sino en las distintas épocas de un mismo territorio, el sistema de la magia simpatética permanece sustancialmente semejante en sus leyes y prácticas en todas partes y todos los tiempos. Entre las clases ignorantes y supersticiosas de la Europa moderna, la magia es lo mismo que fue hace miles de años en Egipto e India y que es ahora entre los más atrasados salvajes supervivientes en los más remotos rincones del mundo. Si la prueba de la verdad fuese un recuento de manos levantadas o de cabezas, el sistema de la magia podría apropiarse con más razón aún que la Iglesia católica la orgullosa divisa: *Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*[22], como credencial segura y cierta de su propia infalibilidad.

La latencia de la superstición es un peligro para la civilización

No es nuestro objeto deliberar aquí qué fuerza tiene sobre el futuro de la humanidad la existencia permanente de una capa de salvajismo tan sólida debajo de la superficie social impermeable a los cambios superficiales de la religión y la cultura. El observador desapasionado cuyos estudios lo han inducido a sondear sus profundidades no puede considerarlo de otra manera que como una amenaza pendiente para la civilización. Parece que nos movemos sobre una corteza delgada que en cualquier momento pueden desgarrar las fuerzas subterráneas que dormitan debajo. De cuando en cuando, un murmullo sordo bajo el suelo o un súbito surgir de llamas al aire nos advierten de lo que sucede bajo nuestros pies. Alguna vez el mundo educado se sobresalta por un artículo de la prensa diaria que nos dice que se ha encontrado en Escocia una imagen de madera con muchos alfileres clavados con el propósito de matar a un odioso hacendado o predicador; de cómo en Irlanda una mujer ha sido quemada lentamente hasta morir por bruja[23], o cómo una muchacha fue muerta y despedazada en Rusia para fabricar

aquellas candelas de sebo humano a cuya luz esperan los ladrones hacerse invisibles en sus faenas nocturnas. Que al final prevalezcan las influencias que ayudan al progreso o las que amenazan acabar con lo conseguido hasta ahora; que la energía impulsiva de la minoría o el peso muerto de la mayoría de los humanos resulten más potentes para llevarnos a las máximas alturas o hundirnos en los profundos abismos, son cuestiones que conciernen al sabio, al moralista y al estadista, cuya visión de águila otea el futuro, más que al investigador humilde del pasado y del presente. Aquí sólo nos importa averiguar hasta dónde la uniformidad, la universalidad y la estabilidad de la creencia en la magia, comparadas con la variedad sin fin y el carácter mudable de los credos religiosos, nos llevan a suponer que aquélla es la representación de una fase más ruda y primitiva de la mente humana, por la cual han pasado o están pasando todas las razas de la humanidad en su camino hacia la religión y la ciencia.

El paso de la magia a la religión pudo haberse producido por el descubrimiento de la ineficacia de la magia

Si ha existido por todos lados una edad de la religión que fue precedida por la edad de la magia, como aventuramos a suponer, es natural que investiguemos las causas que han conducido a la humanidad, o mejor, a una parte de ella, a abandonar la magia como regla de fe y de práctica, y a aceptar en su lugar una religión. Cuando reflexionamos sobre la multitud, variedad y complejidad de los hechos por explicar y la escasez de informes respecto a ellos, se nos ocurre inmediatamente considerar que difícilmente podemos esperar solución completa y satisfactoria a un problema tan profundo, y que lo más que podemos hacer en el presente estado de conocimientos es aventurar una conjetura más o menos satisfactoria. Con todas las salvedades debidas, sugerimos entonces que un tardío reconocimiento de la falsedad inherente a la magia y de su esterilidad puso a la parte más inteligente de la humanidad a meditar una

mejor teoría de la naturaleza y un método más fructífero para aprovechar sus recursos. Las inteligencias perspicaces debieron llegar a percibir que las ceremonias y encantamientos mágicos no producían en verdad los resultados que se esperaba de ellos, los que la mayoría de sus compañeros simplones todavía creían una realidad. Este gran descubrimiento de la ineficacia de la magia debió producir una revolución radical, aunque probablemente lenta, en las mentes de los que tuvieran sagacidad para ello. El descubrimiento llegó por primera vez cuando los hombres reconocieron su impotencia para manejar a placer ciertas fuerzas naturales que hasta entonces se habían supuesto dentro de su mandato. Fue un reconocimiento de la ignorancia y la flaqueza humanas. El hombre supo que había tomado por causa lo que no lo era y que todos sus esfuerzos para actuar por medio de estas imaginarias causas habían sido vanos. Su penosa labor había sido malgastada, su ingenua curiosidad despilfarrada sin utilidad. Había estado sirgando sin nada que arrastrar; había estado creyendo caminar derecho a su objetivo cuando en realidad no había hecho más que moverse en un estrecho círculo[24]. No es que los efectos que se había esforzado tan duramente en producir no continuasen manifestándose: todavía se producían, mas no por él. La lluvia seguía cayendo sobre la tierra sedienta; el Sol proseguía su diurna carrera y la Luna su jornada nocturna por el cielo. Todas las cosas, en verdad, sucedían como antes y, sin embargo, todo parecía distinto a aquel de cuyos ojos habían caído las telarañas. Porque ya no podía acariciar por más tiem po la agradable ilusión de que él era quien guiaba a la tierra y al cielo en su camino y de que ambos cesarían de ejecutar sus grandes revoluciones cuando él quitase del timón su débil mano. En la muerte de sus enemigos o amigos ya no veía la prueba de la irresistible potencia de propios hostiles encantamientos: ya conocía que lo mismo los amigos que los enemigos sucumbían a una fuerza mucho más potente

que cualquiera otra que él pudiese manejar, en obediencia al destino que era impotente para controlar.

Ante su incapacidad para controlar la naturaleza, los hombres llegaron a pensar que ésta era controlada por seres sobrenaturales

Así, cortando a la ventura sus antiguas amarras y dejándose llevar por el proceloso mar de la duda y la incertidumbre, sacudida rudamente la feliz confianza de antes en sí mismo y en sus fuerzas, nuestro primitivo filósofo debió quedar tristemente perplejo y conmovido hasta que descansó, como en un puerto tranquilo después de un tempestuoso viaje, en un sistema nuevo de práctica y fe que creyó le ofrecía una solución a las dudas azarosas, y un sustituto, por precario que fuese, de aquel imperio, sobre la naturaleza del cual había abdicado bien a su pesar. Si el universo caminaba sin su ayuda ni la de sus compañeros, de seguro que ello se debía a otros seres semejantes a él, pero más poderosos, los que invisibles dirigían su curso y producían toda la serie de acontecimientos diversos que hasta entonces creyó dependientes de su propia magia. Eran ellos como ahora creía, no él, los que hacían soplar los vientos borrascosos, relampaguear el rayo y retumbar el trueno. A estos seres poderosos, de cuya obra veía las huellas en todas las maravillosas y variadas pompas de la naturaleza, se dirigía ya el hombre, confesando humildemente su subordinación al poder invisible e impetrando de su misericordia que le proveyeran de todos los bienes, que le defendieran de los peligros y daños que en nuestra vida mortal nos acompañan a cada paso y finalmente que llevaran su espíritu inmortal, libre de la carga del cuerpo, a un mundo más feliz, más allá del alcance del dolor y la pena, donde pudiera quedarse con ellos y con los espíritus de los hombres buenos, gozando una felicidad eterna.

El paso de la magia a la religión debió de ser gradual

Así, o de modo parecido, puede concebirse que las mentes reflexivas hicieran la transición de la magia a la religión, mas aun en ellas mismas

con dificultad pudo ser repentino el cambio: probablemente fue procediendo muy despacio y necesitó largo tiempo para su realización más o menos perfecta. El reconocimiento de la impotencia humana para influir en gran escala sobre el curso de la naturaleza debió ser gradual; no tuvo que quedar despojada de su imaginado imperio de un solo golpe. Paso a paso debió ir retrocediendo de su orgullosa posición; palmo a palmo cedió, entre suspiros, el terreno que antes consideró como propio. Ahora sería el vien to, ahora la lluvia, ya el sol, el trueno, lo que se confesaba impotente para manejar: reino tras reino de la naturaleza iban cayendo así de sus puños hasta que lo que una vez le pareciera su imperio amenazó reducirlo a prisión; el hombre debió quedar más o menos profundamente impresionado con el sentimiento de su propia invalidez y el poderío de los seres invisibles que creyó que le rodeaban. De este modo, comenzando como un leve y parcial reconocimiento de la existencia de poderes superiores al hombre, con el desarrollo del conocimiento, la religión tendió a convertirse en la confesión de la entera y absoluta dependencia del hombre con respecto a lo divino; su antiguo comportamiento libre se transforma en la más abyecta postración ante los misteriosos poderes invisibles, y su más apreciable virtud es someter a ellos su voluntad. *In la sua volontade è nostra pace*[25]. Pero este profundo sentido religioso, esta sumisión más perfecta a la divina voluntad en todas las cosas, sólo afecta a aquellas inteligencias superiores que tienen suficiente amplitud de visión para comprender la inmensidad del universo y la pequeñez del hombre. Las mentes chicas no pueden lograr ideas grandes: en su estrecha comprensión y en su visión miope, nada les parece grande e importante, en realidad, más que ellas mismas. Tales mentes se elevan difícilmente a la religión. Ellas, en verdad, son arrastradas por sus superiores en conformidad externa con los preceptos y en profesión verbal de sus mandamientos; mas en su corazón siguen adheri-

das a sus viejas supersticiones mágicas, que aunque despreciadas y prohibidas, no pueden ser desarraigadas por la religión mientras estén radicadas en lo profundo del entramado y constitución de la gran mayoría del género humano.

La creencia de que los dioses son magos pudo determinar la transición de la magia a la religión

Es posible discernir un vestigio de la transición de la magia a la religión en la creencia, compartida por varios pueblos, de que los dioses mismos son adeptos a la magia, que ellos también se protegen con talismanes y obtienen lo que desean por medio de conjuros y hechizos. Así, se nos cuenta, tal como los hombres, los dioses egipcios no podían prescindir del auxilio de la magia; al igual que aquéllos, los dioses también usaban amuletos para protegerse y recurrían a conjuros para imponerse los unos sobre los otros. Por encima del resto, Isis era experta en hechicería y famosa por sus embrujos. En Babilonia, el gran dios Ea tenía la reputación de haber inventado la magia, arte que heredó a su hijo Marduk, la principal deidad babilónica. En la religión védica a menudo se representa a los dioses como seres que consiguen lo que desean mediante la magia; en particular, se considera al dios Br. haspati, «el creador de todas las plegarias», como «encarnación celestial del sacerdocio por cuanto que el sacerdocio está investido con el poder, y llamado a cumplir con la tarea de influir sobre el curso de las cosas por medio de oraciones y conjuros». En suma, a él «pertenece el poder mágico de la palabra sagrada». De igual manera, en la mitología norsa se afirma que Odín obtuvo supremacía y poder sobre la naturaleza gracias a su conocimiento de las runas o nombres mágicos de todas las cosas en la tierra y en el cielo.

No es fácil descubrir la falacia de la magia porque la naturaleza misma genera, tarde o temprano, los efectos que el mago cree producir con su arte

Quizá el lector se sienta impulsado a preguntar: ¿cómo fue que los hombres inteligentes no dieron más pronto con la falacia de la magia? ¿Cómo pudieron continuar acariciando esperanzas que eran invariablemente

condenadas a la desilusión? ¿Con qué ánimos persistían en emplear venerables ridiculeces que a nada conducían y en musitar solemnes jerigonzas que quedaban sin efecto? ¿Por qué esa adhesión a creencias que así eran contradichas tan rotundamente por la experiencia? ¿Cómo arriesgarse a repetir experiencias fracasadas tan de continuo? La respuesta parece ser que no era fácil encontrar la falacia y que los fracasos no estaban patentes, puesto que en muchos, si no en la mayoría, de los casos, el acontecimiento deseado se verificaba realmente, con un intervalo mayor o menor tras la ejecución del rito designado para producirlo, y que era necesaria una mente de más agudeza que la corriente para percibir, aun en esos casos, que el ritmo no era precisamente la causa del acontecimiento. Una ceremonia proyectada para que sople el viento, o caiga la lluvia, u ocasione la muerte de un enemigo, sería siempre seguida, más pronto o más tarde, del suceso que se pretendía provocar, y disculparse al hombre primitivo por considerar el acontecimiento como resultado directo de la ceremonia y como la mejor prueba de su eficacia. De igual modo, los ritos hechos por la mañana para ayudar al Sol a elevarse y en primavera para despertar de su sueño hiemal a la tierra, invariablemente parecían coronados por el éxito, al menos en las zonas templadas, pues en esas regiones el Sol enciende su lámpara dorada todas las mañanas por el Oriente, y año tras año la tierra vernal se decora con su magnífico manto de verdura. Por esto el salvaje práctico, con sus instintos conservadores, puede muy bien hacerse el sordo a las sutilezas del dubitativo teórico y del filósofo radical que sugieren que la aparición del Sol y la primavera pueden no ser, después de todo, consecuencias directas de la ejecución puntual de ciertas ceremonias diarias o anuales, y que quizá el Sol continuaría saliendo y los árboles floreciendo aunque las ceremonias se interrumpieran ocasionalmente y hasta si cesaran para siempre. Estas escépticas dudas las rechazarían naturalmente

los demás con es carnio e indignación, como triviales fantasías subversivas de la fe y manifiestamente contradichas por la experiencia. ¿Puede ser algo más evidente —dirían— que el hecho de que cuando yo enciendo mi vela de cinco centavos en la tierra, el Sol enciende entonces su gran fuego en el cielo? Me gustaría saber si, siempre que me visto en primavera con mi ropa verde, los árboles dejan de hacer lo mismo después. Éstos son hechos patentes para todo el mundo y a ellos me atengo. Yo soy un hombre sencillo, práctico, y no uno de esos teóricos que cortan un pelo en el aire y acuchillan la lógica. Las teorías y especulaciones y demás cosas por el estilo están muy bien y yo no tengo nada que objetar a los que se entreguen a ellas, con tal, ¡claro está!, de que no las pongan en práctica. Pero dejen que me atenga a los hechos, que yo sé lo que me hago. Lo engañoso de este razonamiento es obvio para nosotros porque se trata de hechos que están desde hace mucho tiempo resueltos en nuestra mente. Pero permítase que un argumento exactamente del mismo calibre se aplique a materias que están todavía en debate. Si tales razonamientos pueden aceptarse entre nosotros mismos, no es de extrañar si durante largo tiempo han escapado al sentido crítico del salvaje.

Capítulo 4

Dioses humanos[*]

El concepto de dioses ha tenido un desenvolvimiento paulatino

Con el avance de la religión la magia decae en un arte tenebroso

En una sociedad donde a cualquier hombre se le supone dotado más o menos con poderes que podríamos llamar sobrenaturales, es obvio que la distinción entre dioses y hombres esté un tanto borrosa y, mejor aún, escasamente desenvuelta. El concepto de dioses como seres sobrehumanos dotados de tal poderío que ningún hombre posee nada comparable en grado y aun difícilmente en clase, ha tenido un desenvolvimiento paulatino en el curso de la historia. Para los pueblos primitivos, los agentes sobrenaturales se han considerado como muy poco superiores al hombre y a veces ni eso, pues podían atemorizarlos y coaccionarlos para que cumplieran su deseo: en este nivel intelectual el mundo es contemplado como una gran democracia; a todos sus seres, ya naturales o sobrenaturales, se les supone situados en un plano de igualdad suficiente. Mas con el desarrollo de sus conocimientos el hombre aprendió a ver con más claridad la inmensidad de la naturaleza y su propia pequeñez y debilidad ante su presencia. El reconocimiento de su propia ineficacia no le aporta, sin embargo, la correspondiente creencia en la impotencia de esos seres sobrenaturales con que la imaginación puebla al universo; por el contrario, acrece la idea de su poder porque el concepto del mundo como un sistema de energías impersonales actuando en virtud de leyes fijas e inmutables, aún no le ha iluminado o ensombrecido. El germen de la idea lo tiene seguramente y actúa por ella no sólo en el arte mágico, sino también en muchas ocupaciones de su vida diaria. Mas la idea

permanece sin desenvolverse y en cuanto que intenta explicar el mundo en que vive, lo representa como la manifestación de una voluntad consciente y agente personal. Si él se siente tan débil y pequeño, ¡cuán inmensos y poderosos debe juzgar a los seres que dirigen la gigantesca máquina de la naturaleza! De esta manera, su primitivo sentimiento de igualdad con los dioses se va desvaneciendo y, al mismo tiempo, la esperanza de dirigir el curso de la naturaleza sólo con sus propios recursos, es decir, por magia, considerando en cambio cada vez más a los dioses como los únicos depositarios de aquellos poderes sobrenaturales en los que anteriormente reivindicaba su participación. Por consiguiente, con el progreso del conocimiento toman la parte más importante en el ritual religioso las oraciones y los sacrificios, mientras que la magia, que en otros tiempos tenía un rango tan legítimo, es gradualmente relegada hasta llegar a quedar en un arte tenebroso: se la considera usurpación, a la vez presuntuosa e impía, de la soberanía de los dioses y como tal tropieza invariablemente con la oposición de los sacerdotes, cuya reputación e influencia crecen y decrecen con la de sus dioses. En consecuencia, cuando en un periodo posterior aparece la distinción entre religión y superstición, encontramos que los recursos de la parte de la sociedad más pía y culta son el sacrificio y la oración, mientras que la magia es el refugio de supersticiosos e ignorantes. Pero cuando, todavía más tarde, el concepto de las fuerzas elementales como agentes personales cede el paso al reconocimiento de la ley natural, entonces, la magia, basada como está implícitamente en la idea de una consecuencia necesaria de causa a efecto, independiente de una voluntad personal, reaparece saliendo de la oscuridad y descrédito en que había caído, y por la investigación del orden de sucesión causal en la naturaleza prepara directamente el camino a la ciencia. La alquimia conduce a la química.

La noción de un dioshombre o deidad encarnada en

forma humana pertenece a un periodo primitivo de la historia religiosa

La noción de un «dios-hombre» o de un ser humano dotado de divinos poderes sobrenaturales pertenece esencialmente al periodo más primitivo de la historia religiosa, en la que dioses y hombres eran considerados todavía como seres de casi la misma clase y antes de quedar separados por un abismo infranqueable, que el pensamiento ulterior abre entre ellos. Aunque pudiera parecernos extraña la idea de un dios encarnado en forma humana, no es como para sorprender y sobrecoger al hombre primitivo, que ve en un «dios-hombre» o en un «hombre-dios» tan sólo un grado más alto de los mismos poderes sobrenaturales que él mismo se arroga de perfecta buena fe. No establece diferencia demasiado grande entre un dios y un hechicero poderoso. Sus dioses son con frecuencia magos invisibles tan sólo, que ocultos tras el velo de la naturaleza hacen la misma clase de sortilegios y encantamientos que el mago humano realiza en forma visible y corporal para sus compañeros. Y como se cree generalmente que los dioses se presentan a sus adoradores en figura humana, es fácil para el mago, con sus supuestos milagrosos dones, adquirir la reputación de ser una encarnación divina. De este modo, y comenzando poco más que como simple conjurador, el curandero o mago asciende y brota del capullo a la espléndida floración de dios y rey a un tiempo.

Con estas explicaciones y reservas aduciremos algunos ejemplos de dioses que sus adoradores han creído encarnados en seres humanos vivos, hombres o mujeres. Las personas en quienes se cree haberse revelado una deidad no siempre han de ser reyes o descendientes de reyes; la supuesta encarnación puede tener lugar en hombres, aun del más humilde rango. En la India, por ejemplo, un dios humano comenzó su vida como blanqueador de algodón y otro como hijo de carpintero. Por esto, no escogeremos ejemplos exclusivamente de personajes regios, pues deseamos ilustrar el principio general de la deifica-

ción de hombres vivientes; en otras palabras, la encarnación de un dios en forma humana.

Encarnación temporal de los dioses

La creencia en la encarnación temporal o inspiración es mundial. Se cree que ciertas personas son poseídas de cuando en cuando por un espíritu o deidad; mientras dura la posesión, su propia personalidad queda en suspenso y la presencia del espíritu se revela por temblores convulsivos y sacudidas de todo el cuerpo, con ademanes bruscos y miradas extraviadas, todo lo cual no se achaca a la persona misma, sino al espíritu que se ha adentrado en ella. En este estado anormal todos sus dichos se aceptan como la voz del dios o espíritu alojado en su interior y que habla por su intermedio. Así, por ejemplo, en las islas Sandwich[1], el rey, personificando al dios, daba las respuestas del oráculo, oculto en una construcción de cestería, pero en las islas del Pacífico meridional «era corriente que el dios entrase en el sacerdote, que, poseído por la deidad, cesaba de actuar y hablar como un agente voluntario para moverse y hablar cual si estuviera enteramente bajo la influencia sobrenatural. A este respecto había un parecido muy estrecho entre los rudos oráculos de los polinesios y los famosos de la Grecia antigua. En cuanto se suponía que el dios entraba en el sacerdote, éste se agitaba accionando violentamente hasta llegar al frenesí; los miembros retorcidos, el cuerpo convulso, la fisonomía terrible, las facciones contraídas, los ojos extraviados. En este estado solía rodar por tierra con la boca llena de espumarajos, como si forcejeara bajo la influencia de la divinidad que le poseía, y emitiendo gritos agudos y violentos, y sonidos con frecuencia ininteligibles, revelaba la voluntad del dios. Los sacerdotes que le acompañaban y estaban versados en los misterios, recibían y comunicaban al pueblo las declaraciones así transmitidas. Cuando el sacerdote había dado la respuesta del oráculo, el paroxismo violento decrecía gradualmente a una serenidad relativa. No siempre el

dios, sin embargo, le abandonaba tan pronto como había terminado la comunicación divina. En ocasiones, el mismo *taura* o sacerdote continuaba poseído por el espíritu o deidad durante dos o tres días; un trozo de tela indígena de cierta clase alrededor del brazo era señal de inspiración o de la estancia del dios en el individuo que lo llevaba. Los actos del hombre así señalado se consideraban durante este periodo como del dios mismo y por esto se tenía la mayor atención puesta en sus expresiones y conjunto de su proceder… cuando estaba *uruhia* (bajo la inspiración divina) se consideraba al sacerdote tan sagrado como el dios, y durante este periodo le llamaban *atua* (dios), aunque en los momentos corrientes se le denominaba solamente *taura* o sacerdote».

Como estos hechos de inspiración temporal son tan comunes en todas partes del mundo y ahora se han hecho tan familiares mediante los libros de etnología, no es preciso acumular ejemplos del principio general. Sin embargo, podrá ser conveniente referirnos a dos modos especiales de producir la inspiración temporal, porque son quizá menos conocidos que los demás y porque tendremos ocasión de referirnos a ellos más adelante. Uno de estos métodos de producir inspiración es chupando la sangre recién vertida de una víctima sacrificada. En el templo de Apolo Diradiotes, en Argos, sacrificaban un cordero una vez cada mes; una mujer que tenía que obedecer una regla de castidad, gustaba la sangre del cordero, quedando así inspirada por el dios y profetizando o adivinando. En Egira (Acaya), la sacerdotisa de la diosa Tierra bebía la sangre recién derramada de un toro antes de descender a la cueva para profetizar. Del mismo modo, entre los kuruvikkaranos, una clase de pajareros y mendigos del sur del Indostán, creen que la diosa Kali desciende sobre el sacerdote que da respuestas de oráculo después de tragar la sangre que sale a chorros del cuello cortado de una cabra. En un festival de los alfoores de Minahassa, en el norte

de Célebes, después de haber matado un cerdo, el sacerdote se arroja ansiosamente sobre el victimado, introduce su cabeza en la canal y traga su sangre. Después lo recogen y a la fuerza lo sientan en una silla donde comienza a profetizar cómo será la cosecha de arroz aquel año. Por segunda vez corre al cadáver del cerdo y bebe sangre; por segunda vez le fuerzan a sentarse y continúa sus predicciones. Se piensa que hay en él un espíritu que tiene don profético.

La otra manera de producir la inspiración temporal que aquí referimos consiste en el uso de un árbol sagrado o planta. Así, los hindu-kuss encienden una hoguera con ramas de cedro sagrado, y la Dainyal o sibila, ocultando su cabeza en una tela, inhala el humo denso y acre hasta que cae sin sentido al suelo sobrecogida por las convulsiones. Pronto se yergue y principia una agudísimo canturreo que es repetido acto continuo y estruendosamente por los oyentes. Así, la sacerdotisa de Apolo, antes de profetizar, comía del laurel y era sahumada con la planta sagrada. Las bacantes comían yedra y se creía por algunos que la furia inspirada era debida a las propiedades excitantes e intoxicantes de la planta. En Uganda, con objeto de ser inspirado por su dios, el sacerdote fuma desaforadamente tabaco en pipa hasta que cae en frenesí; el tono excitado y estentóreo con que habla entonces es reconocido como la voz del dios que lo utiliza como intermediario. En Madura, isla de la costa norte de Java, cada espíritu tiene su médium particular, que suele ser con más frecuencia una mujer que un hombre. Para preparar la recepción del espíritu, inhala el humo de incienso sentándose con la cabeza inclinada sobre el incensario: cae gradualmente en una especie de «trance» acompañado de chillidos, muecas y espasmos violentos. Se supone que el espíritu acaba de entrar en ella y cuando empieza a calmarse, sus frases se consideran oraculares, siendo pronunciadas por el espíritu

posesor, mientras el alma de ella está momentáneamente ausente.

Se cree que la persona inspirada temporalmente adquiere no sólo sabiduría divina, sino también poder divino, al menos en ocasiones. Cuando estalla una epidemia en Camboya, se reúnen los habitantes de varios pueblos y con una banda de música a la cabeza van en busca del hombre a quien el dios local ha elegido para su encarnación temporal. Cuando lo encuentran, lo conducen al altar del dios, donde tiene lugar el misterio de la encarnación; desde ese momento, el hombre se convierte en objeto de veneración para sus convecinos, que le imploran proteja al pueblo contra la epidemia. De una imagen de Apolo erigida dentro de una gruta sagrada en Hylae, cerca de Magnesia, se creía que comunicaba energías extraordinarias y sobrehumanas; hombres consagrados e inspirados por la imagen se arrojaban por los precipicios, desarraigaban los más gigantescos árboles y los llevaban a hombros por los más estrechos desfiladeros. Las hazañas que ejecutan los derviches inspirados pertenecen a esta misma clase.

Los dioses humanos como personas poseídas permanentemente por una deidad

Hasta aquí hemos visto que el salvaje, al no saber discernir los límites de su habilidad para dirigir la naturaleza, adscribe a todos los hombres y a sí mismo poderes especiales que podríamos llamar sobrenaturales. Hemos visto además que por encima de este sobrenaturalismo general, también se supone que algunas personas están inspiradas a ratos por un espíritu divino y así, temporalmente, gozan de la sabiduría y del poder de la deidad residente en ellas. De creencias parecidas a éstas sólo hay un paso a la convicción de estar algunas personas poseídas permanentemente por alguna deidad, y, por otros caminos indefinidos, que algunas están dotadas en tan alto grado de poderes sobrenaturales que son elevadas a la categoría de dioses y reciben el homenaje de las oraciones y sacrificios. Algunas

veces estos dioses humanos están limitados a sus funciones puramente sobrenaturales o espirituales y en otras ocasiones, además, ejercen el poder político supremo. En este último caso son reyes tanto como dioses y el gobierno es una teocracia. Así, en las islas Marquesas[2] o Washington hubo una clase de hombres que fueron deificados en vida; se les suponía poseedores de un poder sobrenatural sobre los elementos; podían conseguir abundantes cosechas o afligir la tierra con esterilidad; podían infligir enfermedades y la muerte. Se les ofrendaban sacrificios humanos para conjurar sus iras. No había muchos de éstos; a lo sumo, uno o dos por isla. Vivían en reclusión mística y sus poderes eran a veces hereditarios, aunque no siempre. Un misionero ha descrito su observación personal de uno de estos dioses humanos. El dios era un hombre muy viejo que vivía en una casa grande dentro de un cercado. En la casa había una especie de altar y de las vigas de la casa y árboles de alrededor colgaban esqueletos humanos cabeza abajo. De ordinario nadie podía entrar en el cercado, salvo las personas dedicadas al servicio del dios; solamente los días en que sacrificaban víctimas humanas podía entrar en el recinto la gente en general. Este dios humano recibía más sacrificios que todos los otros dioses: con frecuencia se sentaba sobre una especie de plataforma delante de su casa y pedía dos o tres víctimas humanas a la vez, que le traían siempre, pues inspiraba un terror extremado. Era invocado en toda la isla y le enviaban ofrendas de todos lados. También en las islas del Mar del Sur se decía que por lo general había en cada isla un hombre que representaba o personificaba la divinidad. A esta clase de hombres se les llamaba dioses y su naturaleza estaba mezclada con la divinidad. Este «dios-hombre» era en ocasiones el mismo rey y con más frecuencia un sacerdote o jefe subordinado.

Los antiguos egipcios, lejos de restringir su adoración a los perros, gatos y cervatillos la extendieron con toda liberalidad al

hombre. Una de estas deidades humanas residía en el pueblo de Anabis y se le ofrecían holocaustos en sus altares; después de lo cual, dice Porfirio[3], se ponía a cenar exactamente como un mortal cualquiera. Los antiguos germanos creyeron que había algo sagrado en las mujeres y en consecuencia las consultaban como oráculos. Sus mujeres consagradas, nos dicen, observaban los remolinos de los ríos y escuchaban el murmullo o el estrépito y fragor de las aguas; y por su aspecto y sonido profetizaban lo que había de suceder. Pero con frecuencia la veneración de los hombres iba más allá y daban culto a mujeres como verdaderas diosas vivientes. Por ejemplo, durante el reinado de Vespasiano, una tal Veleda de la tribu de los bructeri, fue comúnmente considerada como deidad y en este carácter reinó sobre su pueblo, extendiéndose mucho sus dominios. Vivía en una torre sobre el Lippe, río tributario del Rin. Cuando el pueblo de Colonia le envió unos embajadores para hacer un tratado con ella, no fueron admitidos a su presencia; las negociaciones fueron llevadas por intermedio de un ministro que actuó como intérprete de la deidad y comunicó los oráculos de ella. El ejemplo muestra cuán fácilmente unían las ideas de divinidad y realeza nuestros rudos antepasados. Se dice que los gétulos, hacia el comienzo de nuestra era, tenían siempre un hombre que personificaba a un dios y al que la gente llamaba así. Habitaba en una montaña sagrada y ejercía de consejero del rey.

Según el antiguo historiador portugués Dos Santos, los zimbas o muzimbas, pueblo del sureste africano, «no adoran ídolos ni reconocen ningún dios, pero en su lugar veneran y rinden honores a su rey, que consideran deidad y dicen de él que es el más grande y mejor del mundo. Y el rey dice de sí mismo que él es el único dios de la tierra, por cuya razón, si llueve cuando él no quiere que llueva o hace demasiado calor, dispara flechas contra el cielo por no obedecerle». Los mashonas del África

Meridional informaron a su obispo que anteriormente tuvieron un dios, pero que los matabeles lo habían ahuyentado[4]. «Esto se refería a una curiosa costumbre de algunos poblados donde tenían un hombre al que llamaban su dios. Parece ser que se le consultaba por la gente, que le traía regalos. Hubo uno de estos dioses, en antiguos tiempos, en un poblado perteneciente al jefe Magondi y se nos pidió que no disparásemos los fusiles cerca del poblado a fin de no ahuyentarle». Este dios mashona estuvo obligado anteriormente a pagar un tributo anual al rey de los matabeles, en forma de cuatro bueyes negros y un baile. Un misionero vio y describió a la deidad cumpliendo la última parte de su deuda frente a la choza real matabele. Durante tres horas mortales, sin un solo descanso, al zumbido de un canto monótono y acompañado de panderetazos y castañateos secos, el atezado dios estuvo atareado en una danza frenética, acuclillándose como un sastre, resudando como un cerdo y brincando con una agilidad que atestiguaba la fuerza y elasticidad de sus piernas divinas.

Los bagandas[5] del África Central creían en un dios del lago Nyassa que adoptaba como residencia el cuerpo de un hombre o el de una mujer. El dios encarnado así era muy temido por todo el mundo, incluso por los jefes y el rey. Cuando se había verificado el misterio de la encarnación, el hombre, o mejor dicho, el dios, se alejaba como unos dos kilómetros y medio de las márgenes del lago y allí esperaba la aparición de la luna nueva antes de entregarse a sus deberes sagrados. En el momento en que la luna creciente aparecía tenuemente en el cielo, el rey y todos sus súbditos iban a ponerse a disposición del hombre divino o *Lubare* (dios) como le llamaban, cuyo mandato era supremo no sólo en materias de fe y ritual, sino también en las cuestiones de guerra y política estatal. Se le consultaba como oráculo; su palabra podía infligir enfermedades o dispensar la salud, impedir la lluvia y ocasionar el hambre. Le hacían

grandes regalos cuando se solicitaba su consejo. El jefe de Urua, extensa región al oeste del lago Tanganyika, «se arroga poder y honores divinos y pretende poder abstenerse de comer muchos días sin sentir la necesidad: verdaderamente, como el dios que dice ser, está muy por encima de las necesidades y solamente come, bebe y fuma por el placer que le proporciona». Entre los gallas, cuando una mujer se agota con los trabajos caseros, comienza a hablar incoherentemente y se conduce con extravagancia. Esto es un signo del descenso sobre ella del Espíritu Santo, *Callo*; inmediatamente su marido se postra a sus pies y la adora. Cesa de llevar el título humilde de esposa y es llamada «señor». Los deberes domésticos no pesan desde entonces sobre la mujer y sus deseos son ley divina.

El rey de Loango[6] es honrado por su pueblo «como si fuera un dios. Se le denomina Sambee y Pango, que significan dios. Creen sus súbditos que él puede dejarlos tener lluvia si lo quiere, y una vez al año, en diciembre, que es la época de las lluvias y en la que la gente la desea, se llegan a él para rogarle la consiga». En esta ocasión, puesto de pie el rey en su trono, dispara una flecha al aire, lo que se cree traerá la lluvia. Muy parecido es lo que se dice del rey de Mombasa[7]. Hasta hace pocos años, en que su reinado espiritual sobre la tierra terminó abruptamente por las armas materiales de los soldados y marinos ingleses, el rey de Benin era el objeto principal de culto en sus dominios. «Él ocupa más alto puesto que el papa en la Europa católica, pues no sólo es el representante de Dios en la tierra, sino dios mismo, y sus súbditos lo obedecen y adoran al mismo tiempo, aunque yo pienso que su adoración nace más bien del miedo que del amor». El rey de Iddah dijo a los oficiales ingleses de la expedición al Níger: «Dios me hizo a su propia imagen; yo soy completamente igual a Dios y Él me señaló para rey».

Un monarca de Birmania[8] especialmente sanguinario llamado Badonsachen, cuya fisonomía reflejaba la innata ferocidad de su naturaleza y bajo cuyo reinado perecieron más víctimas a manos del verdugo que del enemigo común, concibió la idea de que él era algo más que un simple mortal y que esta alta distinción había sido lograda como recompensa de sus numerosas buenas obras. En consecuencia, prescindió de su título de rey y pretendió hacerse por sí mismo dios. Con este designio e imitando a Buda, que antes de alcanzar el rango de divinidad había abandonado el palacio real y el serrallo, retirándose del mundo, Badonsachen se retiró de su palacio real a una inmensa pagoda, la más grande del imperio, que había tardado en construir muchos años. Ya en ella, tuvo conversaciones con los monjes más estudiosos, a los que trató de persuadir de que los cinco mil años asignados para la obediencia de la ley de Buda ya habían transcurrido y de que él era el dios destinado a aparecer después de este periodo y a abolir la ley antigua sustituyéndola por la propia. Mas con gran mortificación suya, muchos de los monjes tomaron por su cuenta demostrarle lo contrario; esta desilusión, combinada con su amor al poder y su impaciencia bajo las restricciones de una vida ascética, lo desengañaron prontamente de su divinización imaginaria y volvió a su palacio y a su harén. El rey de Siam «es venerado al igual que una deidad. Sus súbditos no osan mirarle la cara; se postran a sus pies cuando pasa y se presentan ante él arrodillados y con los codos sobre el suelo». Hay un lenguaje especial dedicado a su persona sagrada y atributos, que debe usarse por todos los que le hablen o hablen de él. Hasta los nativos encuentran difícil conocer bien este vocabulario peculiar. Los cabellos de la cabeza del monarca, las plantas de sus pies, el aliento de su cuerpo, en suma, cualquier simple detalle de su persona, lo mismo los signos internos que externos, tienen su nombre especial. Cuando come o bebe, duerme o pasea, hay para cada uno

de estos actos un nombre que denota que son ejecutados por el soberano y estas palabras específicas no pueden aplicarse a los mismos actos verificados por cualquier otra persona. En el lenguaje siamés no hay palabra de más alto rango o dignidad que la que define al monarca, y los misioneros, cuando hablan de Dios, se ven forzados a emplear la palabra indígena de rey.

«Dioses-hombres» en la India

Mas quizá ningún país ha sido tan prolífico en «dioses-hombres» como la India; en ninguna parte se ha derramado la divina gracia en una medida tan liberal y en todas las clases sociales, desde rey a lechero. Así, entre los todas, pueblo pastoril de las montañas Nīlgiri de la India meridional, el establo es un santuario y el lechero que lo cuida es descrito como un dios. Habiendo preguntado a uno de estos lecheros divinos si los todas saludan al sol, replicó: «Esos pobres convecinos así lo hacen, ¿pero yo? —golpeándose el pecho— ¿yo?, ¿un dios?, ¿por qué tengo que saludar al sol?» Todos, incluso el propio padre, se arrodillan ante el lechero y nadie osaría negarle nada. Ningún ser humano, excepto otro lechero, puede tocarlo y da oráculos a todos los que lo consultan, hablando con la prosopopeya de un dios.

También en la India, «a cada rey se le considera poco menos que un dios presente». Las leyes de Manú[9] van más allá y dicen que «ni siquiera un rey niño debe ser menospreciado por la idea de no ser más que un mortal; él es una gran deidad en forma humana». Se dice que había no hace muchos años en Orissa una secta que rindió culto a la reina Victoria mientras vivió, como a su principal deidad. En Benarés, no hace muchos años, una deidad famosa reencarnó en la persona de un caballero hindú que gozaba del nombre eufónico de Svāmi Bhāskar ānandají Sarasvatī, extraordinariamente parecido al finado cardenal Manning[10], salvo que más ingenuo; sus ojos destellaban un cariñoso interés humano y aceptaba, puede considerarse co-

mo un placer inocente, los honores divinos que le tributaban sus confiados adoradores.

Una secta hindú que tiene muchos representantes en Bombay y la India central sostiene que sus jefes espirituales o maharajás, como les llaman, son representantes y aun reencarnaciones actuales en la tierra del dios Krishna, y como este dios protege desde el cielo y mira con el mayor fervor a los que satisfacen y atienden las necesidades de sus sucesores y vicarios sobre la tierra, ha sido instituido un rito especial llamado «autodevoción», por el cual sus feligreses entregan sus cuerpos, sus almas y, lo que quizás es todavía más importante, sus bienes materiales, a sus adorables reencarnaciones; a las mujeres se las enseña a creer que la bendición suma para ellas y sus familias se alcanza entregándose a los abrazos de estos seres en los que coexiste misteriosamente la naturaleza divina con la forma y aún hasta con los apetitos verdaderamente humanos.

Pretendientes a la divinidad en el cristianismo

El propio cristianismo no ha escapado siempre a la mancha de estas ilusiones poco felices: en verdad que ha sido deshonrado con frecuencia por las extravagancias de vanos pretendientes a una divinidad igual y aun superior a la de su gran fundador. En el siglo II, Montano el Frigio proclamó ser él mismo la encarnación de la Trinidad, uniendo en su sola persona a Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo. No es éste un caso aislado ni la exorbitante pretensión de una sola mente desequilibrada. Desde los primeros tiempos hasta el presente, muchas sectas han creído que Cristo, más aún, Dios mismo, está encarnado en cada uno de los cristianos plenamente iniciados, llevando esta creencia a la conclusión lógica de adorarse unos a otros. Tertuliano cuenta que esto se realizó entre compañeros cristianos en Cartago en el siglo II; los discípulos de san Columba[11] le rindieron culto como una personalización de Cristo, y en el siglo VIII, Elipando de Toledo habló de Cristo como «un dios entre dioses» dando a

entender que todos los creyentes eran dioses tan verdaderos como el mismo Jesús. Adorarse unos a otros fue costumbre entre los albigenses[12], como se relata centenares de veces en los archivos de la Inquisición de Tolosa, de principios del siglo XIV.

En el siglo XIII se formó una secta llamada de Hermanos y Hermanas del Libre Espíritu, que mantenía que, mediante largas y asiduas contemplaciones, cualquier persona podía unirse a la divinidad de una manera inefable, llegando a fundirse con el origen y causa de todas las cosas, y que el que así había ascendido hasta Dios y absorbido su beatífica esencia, de hecho formaba parte de la Divinidad, siendo el Hijo de Dios en el mismo sentido y de la misma manera que el propio Cristo, y gozando, por consiguiente, de una inmunidad gloriosa para las trabas de todas las leyes humanas y divinas. Estando por dentro enajenados por su convicción bendita, aunque por fuera presentasen en sus maneras y aspecto un horrible aire de lunáticos y de mentecatos, vagaban los sectarios de un lado a otro ataviados con los trajes más extraños y mendigando su pan entre clamores y gritos salvajes, rechazando con indignación toda clase de trabajos y ocupaciones honradas como un obstáculo a la contemplación divina y a la ascensión de su alma hacia el Padre espiritual. En todos sus vagabundeos iban seguidos por mujeres con las que vivían en la más estrecha familiaridad. Los que imaginaban haber logrado el mayor perfeccionamiento en la vida espiritual superior, holgaban del uso de la ropa en sus reuniones, considerando la decencia y el pudor como señales de corrupción interna, características de un alma que todavía se arrastraba bajo el dominio de la carne y no había sido elevada a la comunión con el espíritu divino, su centro y origen. Algunas veces sus progresos hacia esta unión mística se aceleraban por la Inquisición y expiraban en medio de las llamas de la hoguera, no solamente con una límpida serenidad, sino hasta con los sentimientos más triunfantes de alegría y dicha.

Encarnación moderna de Jesucristo

Hacia el año de 1830 apareció en uno de los estados de la Unión Americana fronterizo con Kentucky un impostor que declaró ser el hijo de Dios, el salvador del linaje humano, y que había reaparecido sobre la tierra para volver a los impíos, los incrédulos y los pecadores al cumplimiento de su deber. Aseguraba que si no se enmendaban en su conducta dentro de un plazo señalado, daría la señal y en el mismo momento se haría pedazos el mundo. Estas extravagantes pretensiones fueron acogidas favorablemente por personas de riqueza y posición social. Al fin, un alemán de modesta posición suplicó al nuevo Mesías que anunciara la terrible catástrofe a sus compañeros campesinos, en lengua alemana, porque ellos no sabían inglés y sería una lástima que se condenaran por esta razón. El presunto salvador, al contestarle, confesó con gran candor que él no sabía alemán. «¿Qué? —replicó el alemán—. ¿Eres el Hijo de Dios y no hablas todas las lenguas y ni siquiera conoces el alemán? ¡Ven acá! Eres un granuja, un hipócrita y un loco. Bedlam[13] es el sitio donde debes estar». Los circunstantes se rieron y marcharon avergonzados de su credulidad.

Transmigraciones de las deidades humanas

Algunas veces, al morir la encarnación humana, el espíritu divino transmigra a otro hombre. Los tártaros budistas creen en un gran número de budas vivientes que ofician de grandes lamas en la jefatura de los monasterios más importantes. Cuando uno de estos grandes lamas muere, sus discípulos no sienten pena alguna porque saben que muy pronto reaparecerá, naciendo bajo la figura de un niño. Su sola preocupación es encontrar el lugar de su nacimiento. Si en estos momentos ven un arco iris en el cielo, lo toman como señal que les envía el Lama que marchó para guiarles a su cuna. A veces el mismo divino infante revela su identidad y dice: «Yo soy el Gran Lama, el viviente Buda de tal o cual templo. Llevadme a mi antiguo monasterio. Yo soy su inmortal

cabeza». Sea como fuere revelado el lugar del nacimiento del Buda, ya sea que el propio Buda se descubra a sí mismo o por señales del cielo, desmontan las tiendas de campaña y los peregrinos contentos, frecuentemente llevando a la cabeza al rey o a alguno de los más ilustres miembros de la familia real, se ponen en marcha para hallar y traer a casa al «niño dios». Generalmente suele nacer en el Tíbet, la Tierra Santa, y para llegar hasta donde está es frecuente tener que atravesar los más temibles desiertos. Cuando por fin encuentran al niño, se postran ante él y lo adoran. Sin embargo, para ser reconocido como el Gran Lama que ellos buscan, tienen que asegurarse antes de su identidad: le preguntan cuál es el nombre del monasterio del que se proclama jefe, la distancia a que se encuentra y cuántos monjes viven en él, así como también debe describir las costumbres que tenía el difunto Gran Lama y cómo fue su muerte. Después colocan ante el niño variadas cosas, como libros de oraciones, teteras y tazas, teniendo que indicar cuáles eran las usadas personalmente en su vida anterior. Si hace todo esto sin equivocarse, es admitida su pretensión y le conducen triunfalmente al monasterio. A la cabeza de todos los Lamas está el Dalai Lama de Lhasa, la Roma del Tíbet, a quien se considera como un dios vivo y a su muerte, su espíritu divino e inmortal, renace en una criatura. Según algunos relatos el procedimiento para descubrir al Dalai Lama es parecido al método que acabamos de describir para el descubrimiento de un Gran Lama cualquiera. Otros relatos hablan de una elección, sacando de un jarro dorado las papeletas. Siempre que nace, los árboles y plantas echan hojas verdes: a su mandato los capullos florecen, surgen manantiales y su presencia difunde bendiciones celestiales.

Esto no significa que él sea el único hombre que funge de dios en estas regiones. En la *Li-fan-yüan* u oficina colonial de Pekín se lleva un registro de todos los dioses que reencarnan. El número de dioses que tienen sacada licencia es de 170. El Tí-

bet es bendecido con 30 de ellos: la Mongolia septentrional goza de 19 y la Mongolia meridional, bañada por un sol sin nubes, tiene no menos de 57. El gobierno chino, con una solicitud paternal por el bienestar de sus súbditos, prohíbe a los dioses del registro que renazcan fuera del Tíbet. Cuando menos, temen que el nacimiento de un dios en Mongolia pudiera dar origen a consecuencias políticas serias, excitando el dormido patriotismo y espíritu guerrero de los mongoles, que pudieran reanimarse alrededor de alguna ambiciosa deidad nativa de linaje real y procurar ganar para ella misma y a punta de espada un reino tanto temporal como espiritual. Mas aparte de estos dioses públicos o dioses con licencia, hay un gran número de pequeños dioses particulares ilegales o dioses sin permiso gubernativo, que hacen milagros y bendicen a la gente desde sus rincones y escondrijos; en los últimos años el gobierno chino toleró el renacimiento de estos diosecillos de tres al cuarto fuera del Tíbet. No obstante, una vez nacidos, mantiene el gobierno vigilancia tanto sobre ellos como sobre los practicantes en divinidad regularizados y legales; y si alguno se porta mal, prestamente le degradan y destierran a un monasterio lejano, prohibiéndole rigurosamente que vuelva a renacer más en ninguna otra persona.

De nuestra investigación sobre la posición religiosa ocupada por el rey en las sociedades primitivas, podemos deducir que la reclamación de los derechos divinos y sobrenaturales poderes proclamados por los monarcas de los grandes imperios históricos, como los de Egipto, México y Perú, no fue una simple consecuencia de vanidad ampulosa o vacía expresión de una adulación servil; fue tan sólo una supervivencia y extensión de la vieja apoteosis salvaje de la vida de los reyes. Así, por ejemplo, los incas de Perú, como hijos del Sol, eran reverenciados cual dioses: ellos no podían equivocarse y nadie pensó nunca hacer daño a la persona, honor o propiedades del monarca o de al-

guien de la familia real. Por esto, además, los incas no consideraron, como lo hace mucha gente, que la enfermedad fuera un mal. La consideraban como mensajero enviado por su padre el Sol, llamándoles para descansar con él en el cielo. Las palabras con que usualmente indicaba un inca que su fin estaba próximo, eran éstas: «Mi padre me llama para que vaya a descansar con él». Ellos no se oponían a la voluntad de su padre ofreciendo sacrificios para mejorar, sino que abiertamente declaraban que les llamaba para descansar con él.

Llegando de los sofocantes valles a las altiplanicies de los Andes colombianos, los conquistadores españoles quedaron atónitos al encontrar, en contraste con las hordas salvajes que habían dejado atrás en las selvas asfixiantes de abajo, un pueblo que gozaba de un grado alto de civilización, practicaba la agricultura y vivía sujeto a un gobierno que Humboldt comparó a las teocracias del Tíbet o Japón. Los chibchas, muyscas o mozcas, divididos en dos reinos con sus capitales en Bogotá y Tunja, estaban unidos más definitivamente bajo la adhesión espiritual al gran pontífice de Sogamozo o Iraca. Mediante un largo noviciado ascético, este gobernante espiritual había adquirido tal reputación de santidad que las aguas y la lluvia le obedecían y el tiempo bueno o malo dependía de su voluntad. En su ascensión al trono, los reyes mexicanos prometían bajo juramento que harían lucir el sol, que las nubes darían lluvias, que los ríos fluirían y que la tierra produciría frutos en abundancia. También sabemos que Moctezuma, el emperador, era adorado por su pueblo como un dios.

Los más antiguos reyes babilónicos desde los tiempos de Sargón I hasta la cuarta dinastía de Ur y aún más tarde, aseguraban ser dioses vivos. Los monarcas de la cuarta dinastía de Ur, en particular, tenían templos construidos en su honor; elevaron sus propias estatuas en santuarios diversos y ordenaron al pueblo sacrificasen ante ellas. El octavo mes estaba dedicado

especialmente a los reyes, haciéndoles sacrificios en luna nueva y en el día 15 de cada mes. También los monarcas partos de la casa de los Arsácidas se consideraban hermanos del Sol y de la Luna, y se les daba culto de dioses; era sacrilegio pegar en riña a cualquiera de las personas de la familia de los Arsácidas.

Divinidad de los reyes egipcios

Los reyes de Egipto fueron deificados en vida, ofreciéndoles sacrificios y celebrando su culto en templos particulares con sacerdotes propios. En verdad que el culto de los reyes hacía sombra en ocasiones al de los dioses. Así, en el reinado de Merenra[14], un alto oficial declaró que había construido muchos lugares santos con el objeto de que los espíritus del rey, el inmortal Merenra, pudieran ser invocados «más que los demás dioses». Nunca se puso en duda que el rey se arrogaba verdadera divinidad; él era el Gran Dios, el Dorado Horus, el Hijo de Ra. Se tituló autoridad no sólo de Egipto, sino de todos los países y naciones, «del mundo entero a lo largo y a lo ancho, del este al oeste»; todo lo comprendido en el gran círculo solar, «el cielo y lo que en él hay, la tierra y todo lo que vuele o nade: el mundo entero ofrenda sus productos a Él». Todo lo que efectivamente pudiera asegurarse del «dios-sol» era dogmáticamente aplicable al rey de Egipto. Sus títulos provenían directamente de los del «dios-sol». «En el curso de su existencia —se nos dice— el rey de Egipto agotaba todas las concepciones posibles de divinidad que los egipcios habían forjado. Un dios sobrehumano por su nacimiento y por su puesto real, llegaba a ser después de muerto el hombre deificado. Así que todo lo que se conocía de lo divino se concretaba en él».

Evolución de los reyes sagrados a partir de los magos

Hemos completado aquí nuestro esbozo, pero nada más que esbozo, de la evolución de la monarquía sagrada, que alcanzó su forma más alta, su expresión más absoluta, en las monarquías de Perú y de Egipto. Históricamente, la institución pa-

rece haberse originado en la clase de los magos públicos o curanderos; lógicamente descansa sobre una deducción equivocada de la asociación de ideas. Los hombres confunden el orden de sus ideas con el orden de la naturaleza y por ello imaginan que el dominio que ellos tienen o creen tener sobre sus pensamientos les permite ejercer el correspondiente dominio sobre las cosas. Los hombres que, por una u otra razón, a causa de la fortaleza o debilidad de sus condiciones naturales, pensaron que poseían estos poderes mágicos en el más alto grado, fueron paulatinamente apartándose de sus compañeros y llegaron a ser una clase separada destinada a ejercer la influencia de mayor alcance en la evolución política, religiosa e intelectual del género humano. El progreso social, según creemos, consiste principalmente en una diferenciación progresiva de funciones; dicho más sencillamente, en una división del trabajo. El trabajo que en la sociedad primitiva se hace por todos por igual e igualmente mal, se distribuye gradualmente entre las diferentes clases de trabajadores, que la ejecutan cada vez con mayor perfección; y así, tanto más cuanto que los productos materiales o inmateriales de esta labor especializada van siendo gozados por todos, la sociedad en conjunto se beneficia de la especialización creciente. Ahora, los magos o curanderos aparecen constituyendo la clase profesional o artificial más antigua en la evolución de la sociedad, pues hechiceros se encuentran en cada una de las tribus salvajes conocidas por nosotros, y entre los más incultos salvajes, como los australianos aborígenes, es la única clase profesional que existe. Como se siguen sucediendo los días, los años, los siglos y el proceso de diferenciación continúa, la clase de curanderos se subdivide en diversas subclases de «saludadores», «hacedores de lluvias» y otros; mientras el más poderoso miembro de la profesión alcanza por sí mismo la posición de jefe, que gradualmente se convierte en rey sagrado, sus antiguas funciones mágicas van cayendo en el olvido, cam-

biándose sus deberes por los sacerdotales y aun los divinos, en la proporción que la magia va siendo lentamente sustituida por la religión. Todavía más adelante aún se efectúa un reparto en tre los aspectos civiles y religiosos de la monarquía, asignándose el temporal a un hombre y el espiritual a otro. Mientras tanto los magos, que pueden ser reprimidos, pero que no pueden ser extirpados por el predominio religioso, son todavía adictos a sus viejas artes ocultas con preferencia a las del nuevo ritual de sacrificios y oraciones. Con el tiempo, los más sagaces de ellos perciben el engaño de la magia y aciertan con un modo más eficaz de manipular las fuerzas naturales en beneficio de los hombres; en suma, abandonan la hechicería por la ciencia. Estamos lejos de afirmar que en todas las partes del mundo se haya llevado el curso del progreso tan rígidamente como decimos; sin duda ha variado grandemente en las sociedades. Queremos solamente significar, en esta amplia generalización, que concebimos su curso en esta dirección general. Considerada desde un punto de vista industrial, la evolución ha ido de la uniformidad a la diversidad de funciones; considerada desde el punto de vista político, ha ido desde la gerontocracia al despotismo. Lo que después escriba la historia de la monarquía, especialmente con el de caimiento del despotismo y su desplazamiento por otras formas de gobierno mejor adaptadas a las aspiraciones de la humanidad, no nos concierne en esta investigación; nuestro tema es el crecimiento, no la decadencia de una institución grande y, en su tiempo, benéfica.

Capítulo 5

Reyes departamentales de la naturaleza[*]

Reyes departamentales de la naturaleza

La precedente investigación ha demostrado que la misma unión de funciones sagradas con un título de realeza que encontramos en el rey del bosque en Nemi, el rey de los sacrificios en Roma y el magistrado llamado rey de Atenas, aparece con frecuencia fuera de los límites de la Antigüedad clásica y es un hecho común en las sociedades de todos los grados, desde la barbarie hasta la civilización. Además, parece ser que el sacerdote regio es casi siempre rey no sólo nominalmente, sino de hecho, empuñando tanto el cetro como el báculo pastoral. Todo esto confirma la idea tradicional del origen de los reyes sacerdotales y titulares en las repúblicas de la Grecia antigua y de Italia. Por lo menos, mostrando la combinación de los poderes espiritual y temporal, de la cual la tradición grecoitaliana guarda memoria, y que existe actualmente en muchos lugares, hemos alejado cualquier sospecha de improbabilidad que pudiera haber surgido agregada a la tradición. Por esto ahora podemos preguntar razonablemente: ¿puede haber tenido el rey del bosque un origen semejante al que una probable tradición apunta respecto al rey de los sacrificios en Roma y al rey titular en Atenas? En otras palabras, ¿no podían haber sido sus predecesores en el puesto una dinastía de reyes a la que una revolución republicana arrancó su poder político, dejándole solamente sus funciones religiosas y la sombra de una corona? Hay por lo menos dos razones para responder negativamente a esta pregunta. Una de las razones se deduce de la morada del sacerdote en Nemi; la otra, de su título, rey del bosque. Si sus predecesores hubieran sido reyes en el

sentido corriente de la palabra, seguramente se le habría encontrado residiendo en la ciudad de la que hubiera tenido el cetro, de un modo semejante a los reyes caídos de Roma y Atenas. Esta ciudad tendría que ser Aricia, pues no había otra más cerca; pero Aricia estaba a tres millas del santuario forestal, en la orilla del lago. Si reinó, no fue en la ciudad, sino en la espesura de la selva. Tampoco su título, rey del bosque, permite suponer fácilmente que hubiera sido siempre un rey en el sentido general de la palabra. Más bien parece que fuera un rey de la naturaleza y de un departamento especial de la naturaleza, principalmente de los bosques, de quienes tomó el título. Si nosotros pudiésemos encontrar casos de lo que podemos llamar reyes departamentales de la naturaleza, esto es, personas que son supuestos gobernantes de los elementos o aspectos especiales de la naturaleza, es probable que presentasen una analogía más estrecha con el rey del bosque que los reyes divinos que hasta aquí hemos considerado y cuyo imperio es sobre la naturaleza en general, más bien que especial. Ejemplos de reyes departamentales de esta clase no nos faltan.

Reyes de la lluvia en África

Sobre una colina de Bomma, cerca de la desembocadura del Congo, habita Namvulu Vumu, rey de la lluvia y la tormenta. De algunas tribus del alto Nilo sabemos que no tienen reyes en el sentido corriente de la palabra: las únicas personas que ellos reconocen como tales son los reyes de la lluvia, *Mata Kodou*, que están acreditados como poderosos para darla en su época apropiada, esto es, en la estación de las aguas. Antes de que los chubascos comiencen, a finales de marzo, el país es un desierto árido y agrietado y el ganado, que es la principal riqueza de esta gente, perece por falta de pastos. Así que cuando llegan los días finales del mes de marzo, cada cabeza de familia busca al rey de la lluvia y le ofrece una vaca para que pueda hacer que las benditas aguas del cielo se viertan sobre los pardos y mustios pastos. Si no caen los chaparrones la

gente se reúne y exige que el rey les dé la lluvia, y si el cielo continúa sin nubes, le rajan el vientre, en el que creen que el rey guarda las tormentas. Entre los de la tribu bari, uno de estos reyes de la lluvia la hace asperjando la tierra con un hisopo de bola.

Sacerdocio de los alfai

Entre las tribus fronterizas de Abisinia existe una ocupación parecida que ha sido descrita por un observador.

> El sacerdocio de los alfai, como los llaman los bareas y kunamas, es notabilísimo; les creen capaces de hacer llover. Esta ocupación existió primeramente entre los algeds y parece ser todavía corriente entre los negros nuba. El alfai de los bareas, que también es consultado por los kunamas norteños, vive cerca de Tembadere, solo con su familia en una montaña. La gente le lleva tributos en forma de telas y frutos y cultivan un campo para él. Como es una especie de rey, su oficio es heredado por el hijo de su hermano o hermana. Se le supone capaz de conjurar la lluvia para que caiga y a las plagas de langosta para que se alejen. Pero si defrauda las esperanzas del pueblo y hay una gran sequía en el país, el alfai muere apedreado y sus más próximos familiares son obligados a arrojarle la primera piedra. Cuando nosotros pasamos por el país, el oficio de alfai lo conservaba todavía un viejo; pero oí que el «hacer llover» resultaba demasiado peligroso para él y que había renunciado al oficio.

Reyes del fuego y el agua en Camboya

En el fondo de los bosques de Camboya viven dos soberanos misteriosos conocidos como el rey del fuego y el rey del agua. Su fama se extiende sobre toda la gran península indochina, pero sólo un eco apagado de esto ha llegado al Occidente. Hace unos pocos años, que nosotros sepamos, ningún europeo había visto jamás a ninguno de los dos y su verdadera existencia podría haber pasado por fábula si hasta hace poco no se hubieran mantenido relaciones regulares entre ellos y el rey de Camboya, intercambiando, año tras año, regalos que enviaban de tribu en tribu hasta alcanzar su destino, pues nadie se hubiera atrevido a hacer el largo y peligroso viaje. Sus funciones regias son solamente de orden místico o espiritual, no tienen autoridad política alguna y son sencillos campesinos que viven del sudor de su frente y de las ofrendas de los fieles. Según un relato, permanecen en

absoluta soledad y sin ver ninguna cara humana ni reunirse los dos nunca. Habitan sucesivamente en siete torreones situados sobre siete montañas y cada año cambian de una torre a otra. La gente llega hasta sus moradas furtivamente y les deja al alcance lo necesario para su subsistencia. El reinado dura siete años, tiempo necesario para habitar en cada una de las torres a su turno, pero muchos de ellos mueren antes de finalizar el término. El oficio es hereditario en una familia real (según otros en dos familias); gozan de grandes consideraciones, tienen asignadas rentas y están exentos de la necesidad de labrar la tierra. Pero naturalmente, esta dignidad real no es muy apetecible y cuando ocurre una vacante todos los hombres elegibles (deben ser fuertes y tener hijos) huyen a esconderse. Otro relato, admitiendo la repugnancia de los candidatos hereditarios para aceptar la corona, no sustenta la noticia de su reclusión eremítica en los siete torreones, y en cambio representa al pueblo postrándose ante los reyes místicos siempre que aparecían en público en la creencia de que si se omitiese este signo de homenaje, arrasaría al país un huracán espantoso. Sin embargo, es probable que éstas no sean más que meras fábulas al estilo de aquellas que tienden a irradiar una fascinación romántica sobre lo remoto y desconocido. Un oficial francés, que en febrero de 1891 se entrevistó con el temible rey del fuego, lo halló echado sobre un lecho de bambú, fumando con diligencia una larga pipa de bronce y rodeado de gente que no le rendía grandes honores. A pesar de su vocación mística, el hechicero no tenía ningún amuleto ni talismán con él, y nada le distinguía de los suyos excepto su espigada figura. Otro autor nos informa que los dos reyes son muy temidos porque se cree que poseen el mal de ojo. Es por esto que la gente los evita y, en un acto de consideración, que ellos tosen para anunciar su proximidad, de modo que la gente pueda apartarse del camino. Estos potentados gozan de extraordinarios privilegios y exenciones, si bien su auto-

ridad no se extiende más allá de los pocos villorrios de la región. Semejantes a otros reyes sagrados de los que hablaremos más adelante, los reyes del fuego y del agua no pueden morir de muerte natural, porque ello dañaría la reputación real. En consecuencia, cuando alguno de los dos está gravemente enfermo, los ancianos celebran una consulta entre ellos y si se ponen de acuerdo en que el rey no podrá restablecerse, le matan a puñaladas, incineran su cadáver y recogen piadosamente las cenizas para venerarlas durante cinco años; parte de estas cenizas se entregan a la viuda, quien las guarda en una urna que lleva a la espalda siempre que va a llorar sobre la tumba de su marido.

Poderes sobrenaturales de los reyes del fuego y el agua

Nos enseñan que el rey del fuego, el más importante de los dos y cuyos poderes sobrenaturales nunca han sido discutidos, oficia en los casamientos, festivales y sacrificios en honor del *Yan* o espíritu. En estas ocasiones se le dispone un sitio especial, y en el camino por el que se acerca al lugar de la fiesta extienden telas blancas de algodón. Una razón para conferir exclusivamente a la misma familia esta dignidad regia es que ésta tiene en su poder ciertos talismanes célebres cuya virtud se disiparía o perdería si salieran del poder de la familia. Estos talismanes son tres: el fruto de una trepadora llamada cui, recogido hace muchísimos años en la época del último diluvio y que, sin embargo, se conserva fresco, verde y jugoso; un roten[1], también muy antiguo y con flores que nunca se marchitan, y por último, una espada que con tiene un *Yan* o espíritu que la guarda constantemente y permite hacer milagros. Se cuenta que el espíritu es el de un esclavo cuya sangre cayó por accidente sobre la hoja cuando la estaban templando y que se dio muerte para expiar su involuntaria culpa. Por medio de los dos primeros talismanes, el rey del agua puede producir un diluvio que inunde al mun do entero y si el rey del fuego tira de su espada mágica y la saca de su vaina tan sólo unos centímetros, el sol se esconde y hombres y bestias

caen en un profundo sopor, y si desenvaina enteramente la espada, se acabaría el mundo. A esta espada maravillosa se le ofrece, para que haga llover, el sacrificio de búfalos, cerdos, gallinas y patos. Está envuelta en sedas y algodón, y entre los regalos anuales que envía el rey de Camboya hay magníficos paños para envolver la espada sagrada.

Al contrario de la costumbre general del país, que es enterrar a los muertos, los cadáveres de ambos monarcas místicos son quemados, aunque se guardan religiosamente, como amuletos, las uñas y algunos de sus dientes y huesos; mientras el cadáver está incinerándose en la pira funeraria, todos los parientes elegibles del mago difunto huyen a esconderse en la selva por miedo a ser elegidos y elevados a la aborrecible dignidad que acaba de quedar vacante. El pueblo sale en su busca y al primero de ellos que encuentra en su escondrijo, lo hace rey del fuego o del agua.

Éstos, por consiguiente, son ejemplos de lo que hemos denominado reyes departamentales de la naturaleza. Pero hay mucha distancia desde las selvas de Camboya y las fuentes del Nilo hasta Italia, y aunque hayamos encontrado reyes de la lluvia, del fuego y del agua, tenemos todavía que descubrir algún rey del bosque para emparejarle con el sacerdote ariciano que llevaba ese mismo título. Quizá lo encontremos muy cerca.

Capítulo 6

El culto a los árboles[*]

I

Grandes selvas de la Europa antigua

En la historia religiosa de la raza aria de Europa la adoración a los árboles ha jugado un papel importante. Nada puede ser más natural: en la aurora de la historia, Europa estaba cubierta de inmensas selvas vírgenes en las que los escasos claros deberían parecer a modo de islas en un océano de verdor. Hasta comienzos del siglo I antes de nuestra era, la selva herciniana se extendía hacia el este del Rin a una distancia a la vez vasta y desconocida; los germanos que fueron interrogados por César dijeron que habían viajado durante dos meses a través de ella sin alcanzar su final. Cuatro centurias después fue visitada por el emperador Juliano, y la soledad, oscuridad y silencio de la selva parece que hicieron profunda impresión en su naturaleza sensible. Declaró que no conocía nada semejante en el Imperio romano. En el reinado de Enrique II los londinenses cazaban todavía el jabalí y el toro salvaje en los bosques de Hampstead. Aun bajo los últimos Plantagenets, el número de selvas regias era de 68. De la selva de Arden se ha dicho que, aun en tiempos modernos, una ardilla podría cruzarla entera saltando de árbol en árbol en una extensión semejante a la total de Warwickshire[1]. Las excavaciones de los restos de palafitos de pueblos antiguos en el valle del Po han demostrado que mucho tiempo antes del crecimiento y probablemente de la fundación de Roma, el norte de Italia estaba cubierto de bosques espesos de olmos, castaños y principalmente de robles. Hasta el siglo IV antes de nuestra era, Roma

estaba separada de la Etruria central por la temible selva Ciminiana, que Tito Livio compara con los bosques de Germania; ningún comerciante, si podemos confiar en el historiador romano, penetró nunca en sus soledades impracticables, y se consideró aventura temeraria la del general romano que después de enviar dos exploradores a registrar sus intrincadas espesu ras, condujo al ejército por la selva tomando un camino por entre las lomas selváticas de la montaña para salir de ella, viendo a sus pies los ricos campos etruscos.

La práctica del culto al árbol en todas las familias europeas del tronco ario

En una investigación que Grimm hizo de las denominaciones teutónicas de «templo», deduce como probable que, entre los germanos, los más viejos santuarios fueron los bosques naturales[2]. Sea como quiera, el culto al árbol está bien comprobado en todas las grandes familias europeas del tronco ario. Entre los celtas nos es familiar a todos el culto de los druidas al roble y su palabra antigua para «santuario» la creemos idéntica en origen y significado a la latina *nemus*, un bosque o boscaje abierto, que todavía sobrevive en el nombre de Nemi. Entre los antiguos germanos fueron corrientes los bosques sagrados y el culto del árbol no está totalmente extinguido entre sus descendientes actuales. La severidad del culto en sus primeras épocas puede deducirse de las penas feroces que señalaban las antiguas leyes germánicas para el que se atrevía a descortezar un árbol vivo: cortaban el ombligo del culpable y lo clavaban a la parte del árbol que había sido mondada obligándole después a dar vueltas al tronco de modo que quedasen sus intestinos enrollados en el árbol. La intención del castigo está claramente indicada: remplazar la corteza muerta por un sustituto vivo tomado del culpable. Era vida por vida, la vida de un hombre por la de un árbol.

Son abundantes las pruebas del predominio del culto a los árboles en la Grecia antigua y en Italia. En un santuario de Es-

culapio en Cos, por ejemplo, estaba prohibido, bajo la multa de un millar de dracmas[3], cortar un ciprés. Pero en ninguna parte del mundo antiguo se conservó quizá mejor esta forma antigua de religión que en el corazón de la gran metrópoli misma: en el Foro, en el centro de la afanosa vida romana, se dio culto a la higuera sagrada de Rómulo hasta la época imperial, y cuando se secó el tronco, ello fue suficiente para que se extendiera la consternación por toda la ciudad. También en las faldas de la colina Palatina crecía un cornejo[4] estimado como una de las cosas más sagradas de Roma; siempre que a un paseante cualquiera le parecía que el arbusto necesitaba riego, daba un grito de alarma del que se hacía eco la gente de la calle y enseguida podía verse por todos lados a una muchedumbre con cubos de agua, como si (habla Plutarco) corriesen a apagar un incendio.

Culto al árbol entre los pueblos fino-ugrios

Entre las tribus del tronco lingüístico fino-ugrio, en Europa, este culto pagano se celebraba por la mayor parte de ellas en bosquecillos sagrados que siempre estaban protegidos por una valla. Estos recintos consistían, por lo general, en un simple claro del bosque o plazoleta con unos cuantos árboles desperdigados y que en tiempos anteriores habían servido para colgar de ellos las pieles de las víctimas expiatorias. El objeto central del bosquecillo, entre las tribus del Volga al menos, consistía en el árbol sagrado, a cuyo lado todo se hundía en la insignificancia; ante él se congregaban sus adoradores y el sacerdote ofrecía sus oraciones; al pie de su tronco se sacrifica ba a las víctimas y sus ramas en ocasiones servían de púlpito. En el bosquecillo no se podía cortar madera ni tampoco romper ninguna rama, y generalmente se prohibía entrar a las mujeres.

Para el salvaje los árboles están animados

Es necesario examinar con atención las ideas en que se funda el culto a los árboles y las plantas. Para el salvaje, el mundo en general está animado y las plantas y los árboles no son excepción de la regla.

Piensa él que todos tienen un alma semejante a la suya y los trata de acuerdo con esto. «Dicen —escribe el antiguo vegetariano Porfirio— que los hombres primitivos tenían una vida triste, pues su superstición no terminaba en los animales, sino que se extendía aun a las plantas. ¿Por qué ha de ser la matanza de un buey o una oveja mayor agravio que el sentimiento por la tala de un abeto o un roble, ya que también estos árboles tienen alma?» De modo semejante, los indios hidatsa de Norteamérica creen que todo objeto natural tiene su espíritu o, hablan do con más propiedad, su sombra. A estas sombras se les debe algún respeto, aunque no a todas por igual. Por ejemplo, la sombra del álamo, el árbol más corpulento del valle del Alto Missouri, se supone posee una inteligencia que adecuadamente manejada puede ayudar a los indios en ciertas empresas; pero las «sombras» de los arbustos y plantas son de poca importancia. Cuando el Missouri crecido por una riada de primavera arrastra parte de sus riberas y algún árbol corpulento cae en el río, se dice que el árbol lanza gritos mientras las raíces están todavía sujetas al suelo y hasta que el tronco cae con estruendo a la corriente. Antiguamente los indios consideraban como pecado la caída de uno de esos gigantes, y cuando necesitaban maderos grandes hacían uso solamente de los árboles caídos espontáneamente. Aun últimamente algunos de los indios más viejos y crédulos afirmaban que muchas de las desgracias de su pueblo fueron causadas por esta desconsideración moderna a los derechos de los álamos vivientes. Los iroqueses creían que cada especie de árbol, arbusto, planta y hierba tiene su propio espíritu, y acostumbraban dar las gracias a estos espíritus.

Matrimonios de árboles

Fertilización artificial de la datilera

Matrimonios de árboles en la India

Imaginar a los árboles y plantas como seres animados da por resultado natural tratarlos como machos y hembras que pueden matrimoniar unos con otros, no en un sentido poético o meramente figu-

rado, sino también en el sentido real de la palabra. La idea no es completamente imaginaria, pues las plantas, como los animales, tienen su sexo y reproducen su especie por unión de los elementos masculinos con los fe meninos. Pero mientras en todos los animales superiores, los órganos de los dos sexos están perfectamente separados en distintos individuos, en la gran mayoría de las plantas existen juntos en cada individuo de la especie. Esta regla, sin embargo, no es universal y en muchas especies la planta masculina es distinta de la femenina. La distinción parece haber sido observada por algunos salvajes, pues sabemos que los maoríes «conocen el sexo de los árboles, etc., y les dan distintos nombres según sean árboles femeninos o masculinos». Los antiguos conocían la diferencia entre las palmeras datileras macho y hembra y las fertilizaban artificialmente sacudiendo el polen masculino sobre las flores de la palmera femenina; esta fertilización la verificaban en primavera. Entre los paganos de Harran se llamaba mes de los dátiles el mes en que se fertilizaban las palmeras y durante esa época celebraban la fiesta del casamiento de todos los dioses y diosas. Distintos de este verdadero y fructífero casamiento de la pal mera, son los matrimonios estériles de las plantas que juegan un papel en la superstición hindú. Por ejemplo, si un hindú ha hecho una plantación de mangos, ni él ni su mujer pueden en modo alguno gustar de la fruta hasta haber casado solemnemente uno de sus árboles con otro árbol de distinta especie, generalmente un tamarindo que crezca cercano en la selva. Si no hay tamarindo como novia, puede servir para el caso un árbol jazminero. Los gastos de un casamiento así suelen ser considerables, pues cuanto más brahmanes sean festejados con ese motivo, mayor es la gloria del propietario de la plantación. Se ha conocido el caso de una familia que vendió todas sus joyas de oro y pla ta y además pidió prestado todo el dinero que pudo reunir con el

objeto de casar con la debida pompa y ceremonia un mango con un jazminero.

Concepción según la cual los árboles no son el cuerpo, sino la morada de espíritus

En la mayoría, si no en la totalidad de estos casos, predomina la idea de estar el espíritu como incorporado al árbol. Pero según otra opinión probablemente posterior, el árbol no es el cuerpo, sino la morada del espíritu arbóreo, que puede entrar y salir a su acomodo. Los indígenas de Siaoo, una isla del grupo Sangi en las Indias Orientales, creen en unos espíritus silvanos especiales que viven en los bosques o en los grandes árboles solitarios. En luna llena salen de su escondrijo los espíritus y vagabundean por los alrededores; tienen una cabeza enorme, brazos y piernas muy largos y un cuerpo pesado. Con el designio de propiciarse los espíritus arbóreos, la gente les ofrece alimentos, gallinas, cabras y cosas parecidas poniéndolos en los sitios que ellos creen que frecuentan. Los de la isla Nias piensan que cuando muere un árbol, el espíritu liberado se convierte en demonio que puede matar un cocotero, posándose en las ramas, y ocasionar la muerte de todos los niños de una casa, encaramándose sobre uno de los postes que la sostienen. Además, tie nen la opinión de que algunos árboles están habitados siempre por demonios vagabundos, los que, si se abate al árbol, quedarían libres para volver a sus andanzas malévolas. Por eso la gente respeta estos árboles y tiene buen cuidado de no derribarlos. Sobre la costa Tanga del África Oriental, espíritus malintencionados residen en los grandes árboles, en especial en los baobabs de formas fantásticas. A veces aparecen en la forma de espantosos seres negros, aunque por lo general se introducen sin ser vistos al cuerpo de la gente, de donde, tras haber provocado muchas enfermedades y sufrimiento, el hechicero debe expulsarlos.

Transición del espíritu arbóreo a una deidad antropomórfica del bosque

Cuando se llega a considerar al árbol no tanto como el cuerpo del espíritu ar-

La creencia de que los árboles producen lluvia y buen tiempo

bóreo, sino simplemente como su morada, de la que puede prescindir si gusta, se ha hecho un avance importante en el pensamiento religioso; el animismo va caminando hacia el politeísmo. En otras palabras, en lugar de mirar cada árbol como un ser consciente y vivo, el hombre solamente lo ve como una masa inerte y sin vida en la que reside poco o mucho tiempo un ser sobrenatural que puede pasar libremente de un árbol a otro, gozando de ciertos derechos de posesión o señorío sobre todo el bosque, y dejando de ser un alma del árbol llega a ser un dios de la selva. Tan pronto como el espíritu arbóreo se ha zafado en cierta medida del árbol en particular, comienza a cambiar su figura y a tomar la humana, en virtud de la tendencia general del pensamiento primitivo a revestir de concreta forma humana a los seres espirituales abstractos. Por esto en el arte clásico las deidades silvanas están antropomorfizadas, denotando su carácter nemoroso por alguna ramita u otro símbolo igualmente patente. Este cambio de forma no afecta al carácter esencial del espíritu arbóreo. La potestad que manifiesta como alma arbórea corporeizada en un árbol sigue poseyéndola todavía como dios de los árboles. Cuando el misionero Jerónimo de Praga estaba persuadiendo a los paganos lituanos para que derribasen sus bosquecillos sagrados, una multitud de mujeres rogó al príncipe de Lituania que lo detuviera, diciendo que con los bosques destruía también la casa del dios por quien habían sido favorecidos con la lluvia y el buen tiempo. Los mundaris, en Asam, piensan que al derribar un árbol del bosque sagrado los dioses silvanos demuestran su disgusto reteniendo las lluvias. En Camboya, cada villorrio o provincia tiene su propio árbol sagrado, morada de algún espíritu, y cuando las lluvias se retrasan la gente ofrece sacrificios al árbol. Cuando hay sequía, los ancianos de los wakamba, en África Oriental, se reúnen y luego llevan un cuenco lleno de sidra y una cabra a un árbol baobab;

después matan ahí la cabra, pero no la comen. Cuando las mujeres de los ovambo salen a sembrar, en la cesta con semillas llevan dos ramitas verdes de una especie particular de árbol (*Peltophorum africanum Sond*); en el campo de cultivo plantan una de estas ramitas junto con la primera semilla sembrada. Se cree que la ramita tiene el poder de atraer la lluvia, de ahí que en uno de los dialectos nativos árbol se diga «matorral de lluvia». Para obtener lluvia del espíritu arbóreo en ocasiones una rama es salpicada con agua. En estos casos existe la firme creencia de que el espíritu reside en la rama, de modo que al aplicar agua al espíritu se produce lluvia mediante magia simpatética.

La creencia de que los espíritus arbóreos hacen prosperar las cosechas

También los espíritus arbóreos hacen prosperar las cosechas. Entre los mundaris, hay un bosque sagrado en cada aldea y «las deidades del bosque tienen la responsabilidad de las cosechas, siendo especialmente festejadas en todas las grandes fiestas agrícolas». Antes de la cosecha, los wabondëi de África Oriental sacrifican una cabra al espíritu que habita en los árboles baobab; la sangre es derramada en una oquedad al pie de un árbol. De no realizarse el sacrificio, el espíritu ocasionaría enfermedad y muerte entre la población. Los gallas bailan en parejas alrededor de estos árboles sagrados, orando para tener una buena cosecha. Las parejas están formadas por hombre y mujer unidos mediante un palo que tienen cogido por las dos puntas. Debajo de los brazos llevan espigas o manojos de hierba verde. Los campesinos de Suecia clavan una rama con follaje en cada surco de sus sembrados, creyendo que hacerlo así les asegura una buena cosecha.

Los espíritus arbóreos bendicen a las mujeres con hijos o con un parto sin dolor

También el espíritu del árbol hace que se multipliquen los rebaños y bendice a las mujeres con hijos. En la tribu maorí de Tuhou, «la virtud de fertilizar a las mujeres se achaca a los

árboles. Éstos están relacionados con los cordones umbilicales de ciertos antecesores míticos, pues los cordones umbilicales de todas las criaturas que nacían eran colgados en ellos hasta tiempos muy recientes. Una mujer estéril que abrazase a uno de estos árboles, tendría un niño o niña según abrazase al árbol por el lado de levante o de poniente». La costumbre corriente en Europa de poner una rama verde el día 1.º de mayo o «día mayo», ante la casa o sobre la casa de la doncella amada, se originó probablemente de la creencia en el poder fertilizador del espíritu del árbol. En algunas partes de Baviera también ponen ramas en las casas de los recién casados y la costumbre solamente se omite si la esposa está cercana a su trance maternal, pues en este caso dicen que el marido ha «erigido la rama mayor por sí mismo». Entre los eslavos meridionales, una mujer que desee ser madre, siendo estéril, coloca una camisa nueva sobre un árbol con fruta la víspera de san Jorge. A la mañana siguiente y antes de que amanezca examina la prenda: si encuentra que algún bichejo ha trepado por ella, su deseo se cumplirá en el año. Entonces se pone la camisa confiando en que será fructífera como el árbol sobre el que ha pasado la noche. Entre los kara-kirguisios, las mujeres estériles ruedan por el suelo bajo un manzano solitario con objeto de tener prole. En algunas de las tribus de las regiones montañosas de la India se acostumbra que, antes del matrimonio, la novia y el novio se casen primero con un par de árboles. Por ejemplo, entre los mundas la novia unta minio sobre un árbol mahwá, lo toma entre sus brazos y luego es atada a él; el novio pasa por una ceremonia similar con un árbol de mango. El propósito de la costumbre tal vez sea transmitir al nuevo matrimonio el abundante poder generativo de los árboles.

II

Árboles mayos en Europa

De lo revisado anteriormente respecto a las cualidades benéficas que comúnmente se achacan a los espíritus arbóreos, se desprende fácilmente la explicación de que costumbres semejantes al «árbol mayo» o «palo mayo» hayan estado en boga en tantos sitios y figurado tan prominentemente en las fiestas populares de los campesinos europeos. Ya en primavera, a principios del verano o aun el día de san Juan (solsticio del 24 de junio), era la costumbre, y todavía lo sigue siendo en muchas partes de Europa, salir a los bosques, cortar un árbol y traerlo a la aldea e hincarlo erguido en el suelo entre la alegría y el bullicio de la gente, o bien cortar ramas en el bosque y ponerlas atadas en las casas. La intención de estas costumbres es atraer a la aldea y a cada casa en particular las bendiciones que el espíritu del árbol puede otorgar. Por esto acostumbran en algunos lugares plantar un «árbol mayo» ante cada casa o llevar el «árbol mayo» comunal de puerta en puerta para que sus moradores reciban su participación en el beneficio. De entre la gran cantidad de testimonios podemos entresacar algunos ejemplos.

Árboles y arbustos mayos en Inglaterra

Sir Henry Piers, en su *Descripción de Westmeath*[5], escrita el año de 1862, dice: «En la víspera de mayo, todas las familias ponen un arbusto verde salpicado de flores amarillas de las que producen abundantemente los campos. En las comar cas de mucha madera hincan árboles muy altos y delgados que dejan erguidos casi todo el año, así que un forastero que pase por allí, imaginará que todos ellos son anuncios de cerveceros y que todas las casas son cervecerías». En el Northamptonshire, ponían un árbol joven y verde de tres o cuatro metros de alto delante de cada casa la víspera del día 1.º de mayo, de modo que parecía estar creciendo allí. Esparcían flores sobre ellos y alrededor de la puerta. «Entre las costumbres antiguas que conservan todavía los de Cornualles puede enumerarse la de adornar sus puertas y por-

ches el día de mayo con árboles o ramaje verde de sicomoro y acerolo y la de hincar los árboles o mejor aún poner tocones y cepas delante de sus casas». En el norte de Inglaterra fue costumbre antigua que la juventud se levantara poco después de la medianoche para ir con acompañamiento de música y toques de cuerno a las arboledas, donde derribaban ramas de los árboles, las que adornaban con ramilletes y coronas de flores; cuando volvían, aproximadamente al amanecer del «día mayo», colgaban las ramas adornadas con flores sobre las puertas y ventanas de las casas.

Guirnaldas de mayo en Inglaterra

En Abingdon, en el Berkshire, antiguamente la gente joven marchaba en grupos la mañana del «día mayo» cantando unos villancicos, dos de cuyas estrofas son las siguientes:

Hemos estado vagando
toda la noche y parte del día,
y ahora volvemos trayendo
nuestras guirnaldas con alegría.
Le traemos una guirnalda alegre
y ante su puerta ya estamos;
es un brote bien florido
del Señor, obra de sus manos.

Costumbres del día mayo en Francia, Alemania y Grecia

En algunos pueblecitos de los Vosgos, van las mozas en bandadas de casa en casa el primer domingo de mayo, cantando unas coplas en alabanza a mayo y en las que se menciona «el pan y la harina que llegan en mayo». Cuando se les da alguna moneda, atan una rama verde en la puerta de la casa y si rehúsan darles nada, desean a la familia muchos hijos y ningún pan que darles. En el departamento francés de Mayena, los muchachos con el nombre genérico de *maillotins* acostumbraban ir de granja en granja en el día 1.º de mayo, cantando villancicos; a los que les ofrecían de beber y les daban algunas monedas les plantaban una rama de árbol o arbolillo. Entre los alemanes de

Moravia, en el cuarto domingo de Cuaresma, conocido como Domingo *Laetare* («alegraos»), se acostumbra en algunos lugares que las muchachas lleven un pequeño abeto de puerta en puerta y canten coplas, recibiendo presentes a cambio. El árbol está adornado con listones de varios colores y a veces con flores y cascarones de huevo teñidos, y sus ramas son entrelazadas formando una corona. En Corfú, la chiquillería se pasea cantando coplas de mayo el primero del mes. Los muchachos llevan pequeños cipreses adornados con listones, flores y frutas de temporada, y a cambio reciben un vaso de vino en cada casa. Las niñas llevan ramilletes, y una de ellas se viste como un ángel de doradas alas que lanza flores.

Árboles mayos en las aldehuelas inglesas
Acarreo del árbol mayo

No será necesario aducir muchos ejemplos, dada la extensión de la costumbre, tradicional en varios países de Europa, tales como Inglaterra, Francia, España y Alemania, de erigir el «árbol mayo» o «palo mayo» el día 1.º de mayo. Nos bastarán solamente algunos. El escritor Phillip Stubbes, de la secta de los puritanos, en su *Anatomía de las ofensas* (o Contumelia), cuya primera edición londinense está fechada en el año 1583, describe con aversión manifiesta cómo acostumbraban traer su «árbol mayo» en los días de la buena reina Isabel. Su descripción nos proporciona una visión animada de la alegre Inglaterra de antaño. «En mayo, Pentecostés o fechas parecidas, todos los jóvenes y muchachas, viejos y casados, corretean por la noche en los bosques, umbrías, lomas y montañas, donde pasan toda la velada en alegres pasatiempos: y por la mañana, cuando vuelven, traen consigo abedules y ramas de árboles para adornar sus reuniones. Y no hay que asombrarse, pues allí está un gran señor presente entre ellos como superintendente de todos sus pasatiempos y juegos, a saber, Satán, príncipe del infierno. Pero el objeto más precioso que traen entonces es su árbol mayo para llevar a casa con gran reverencia, como verán.

Tiene 20 o 40 yuntas de bueyes y cada uno de ellos en las puntas de sus cuernos un ramillete de flores bonitas. Estos bueyes son los que acarrean a casa el árbol mayo (este ídolo hediondo, mejor aún), cubierto todo él de flores y yerbas atadas con cuerdas alrededor desde el tope hasta el pie, y en ocasiones lo pintan de diversos colores; con un acompañamiento de 200 o 300 hombres, mujeres y niños van tras él con gran devoción. Cuando lo plantan en el suelo, con su revoloteo de pañuelos y banderolas echan paja al pie del árbol mayo, así como ramas verdes, e instalan casetas, pérgolas y cenadores en torno. Después bailan a su alrededor a modo de paganos en la instalación de sus ídolos, de los cuales es una copia perfecta y, mejor aún, la misma cosa. He oído noticias dignas de crédito (y en *viva voce*), dadas por hombres de reputación y gran seriedad, según las cuales, de 40, 60 o un centenar de doncellas que van al bosque esa noche, escasamente la tercera parte de ellas vuelven inmaculadas a sus casas».

Quema del árbol mayo al final del año

En las aldehuelas de la Alta Baviera renuevan su palo mayo cada tres, cuatro o cinco años; es un abeto traído del bosque, y entre todas las guirnaldas, banderolas y leyendas con que es ataviado, uno de sus rasgos esenciales es la rama de hojas verde oscuro que se deja en la rama guía «como recuerdo del hecho de ser, no un palo seco, sino un árbol verde del bosque». Difícilmente podemos poner en duda que en su origen, la costumbre era erigir un árbol mayo nuevo cada año. Como el objeto de esta usanza fue atraer al espíritu fructificante de la vegetación emergiendo nuevamente en primavera, tal propósito fracasaría si en lugar de un árbol vivo, verde y jugoso se erigiera un árbol viejo y seco año tras año o se le dejase permanentemente. Pero no es así; cuando el significado de la costumbre se olvida y el «árbol mayo» se considera tan sólo como un centro de reunión o motivo para las diversiones domingueras, el pueblo no encuentra ra-

zón para traer un árbol nuevo todos los años y prefiere dejar en su sitio permanentemente al antiguo y solamente le renuevan sus adornos de flores el día de mayo. Mas, aun cuando el «palo mayo» haya llegado a ser así cosa permanente, se siente algunas veces la necesidad de darle apariencia de árbol vivo a un palo muerto. Por ejemplo, en Weverham, en el Cheshire, «son dos palos mayos los que se decoran en este día (día mayo) con toda la atención debida a esta antigua solemnidad; de los lados cuelgan guirnaldas y en la punta del palo atan un abedul u otro árbol alto y delgado con sus hojas, pero descortezado y con el tallo sujeto al palo mayo para darle así apariencia de ser un solo árbol vernal». Así, la renovación del «árbol mayo» es semejante a la reposición del «mayo de la siega o cosecha»; cada uno se las arregla para asegurar una porción nueva del fertilizador espíritu de la vegetación y conservarle durante todo el año, pero mientras la eficacia del «mayo de la cosecha» está restringida a promover el crecimiento de las mieses, el «árbol mayo» o «rama mayo» se extiende también, como hecho comprobado, a las mujeres y a los rebaños. Por último, conviene fijar que el «árbol mayo» viejo, en algunos sitios es quemado al final del año. Así, en el distrito de Praga, los jóvenes rompen el «árbol mayo» público, en astillas, trozos que ponen después detrás de las pinturas de santos e imágenes que tienen en sus alcobas, donde quedan hasta el próximo día mayo, en que los queman en el hogar. En Wurtemberg, los ramos colocados en las casas el Domingo de Ramos a veces permanecen allí todo el año y después los queman.

El espíritu arbóreo separado del árbol y revestido de forma humana
La rosita de mayo

Esto es en tanto que al espíritu arbóreo se le considera como incorporado o inmanente en el árbol. Vamos ahora a mostrar cómo el espíritu del árbol es frecuentemente concebido y representado separado del árbol y revestido de forma humana y, aún más, encarnado en hombres y mujeres vivientes.

La prueba de esta representación antropomórfica del espíritu se encuentra las más de las veces en las costumbres populares de los aldeanos europeos. En Thann, Alsacia, una muchacha llamada la «rosita de mayo», vestida de blanco, lleva un árbol mayo pequeñito que está adornado con cintas y guirnaldas. Sus compañeros recogen obsequios de puerta en puerta, cantando mientras:

Rosita de mayo, da tres vueltas.
¡Deja que te admiremos por todos lados!
Rosita de mayo, ven al verde bosque;
todos nos divertimos
y del mayo a las rosas así iremos.

El árbol Walber

En el curso de la canción, les dicen a los que no han dado ningún obsequio que la raposa se llevará sus gallinas y que su viña no tendrá racimos, ni sus nogales nueces, ni sus sembrados grano. Los productos del campo aquel año suponen que dependen de los obsequios que se ofrecen a estos cantares de «mayo». Aquí, como en los casos ya mencionados, cuando los muchachos van con ramas verdes o guirnaldas el «día mayo» cantando y recogiendo monedas, ello significa que el espíritu de la vegetación trae la abundancia y la buena suerte a la casa, por lo que esperan el pago del servicio. En la Lituania rusa, el 1.º de mayo acostumbraban poner un árbol verde en la entrada del pueblo; después los rústicos enamorados elegían a la muchacha más bonita, la coronaban y después la envolvían en ramitas de abedul, colocándola acto seguido junto al «árbol de mayo», donde bailaban y cantaban a su alrededor con aclamaciones de «¡Oh mayo!, ¡oh mayo!» En Brie (isla de Francia) erigen un árbol de mayo en medio de la aldea; adornan su copa con flores, más abajo entrelazan ramitas y hojas y más abajo aún ponen grandes ramas verdes. Las mozas bailan alrededor y al mismo tiempo pasean por allí a un mancebo vestido con una envoltura de hojas, al que llaman «padre mayo». En las pequeñas ciudades de las montañas Franken

Wald, en la parte norte de Baviera, el día 2 de mayo ponen en el suelo, erguido, ante una cervecería, un árbol *Walber* y un hombre baila a su alrededor, envuelto en paja de pies a cabeza, de tal manera que las espigas de la mies quedan unidas y juntas sobre su cabeza formando una corona. Le llaman a este hombre como al árbol, *Walber*, y acostumbraban en otro tiempo conducirle en procesión por las calles adornadas con ramitas tiernas de abedul.

La representación del espíritu arbóreo o de la vegetación en una persona

Hasta aquí hemos visto que el espíritu arbóreo o espíritu de la vegetación está representado en general, ya en forma vegetal y humana como un árbol, rama o flor, ora en formas simultáneas vegetal y humana como un árbol, rama o flor en combinación con un muñeco o una persona viva. Nos queda por mostrar que su representación por el árbol, rama o flor es completamente abandonada en ocasiones, conservándose su representación por una persona viva. En este caso el carácter representativo de la persona está señalado generalmente por el revestimiento de hojas o flores de él o de ella y algunas veces, además, está indicado por el nombre de él o de ella.

Jorge el Verde en Rusia
Costumbres de la Pascua de Pentecostés en Rusia

Así, en algunas partes de Rusia, el día de san Jorge (23 de abril) disfrazan a un muchacho como a nuestro «Juanito en el Verde» con hojarasca y flores. Los eslovenos le llaman «Jorge el Verde». Teniendo en una mano una antorcha encendida y en la otra una torta, marcha por los sembrados seguido de muchachas que van cantando cosas apropiadas. Encienden una hoguera con matojos y en medio de ella ponen la torta. Todos los que toman parte en la ceremonia se sientan en círculo alrededor de la hoguera y participan de la torta. En esta costumbre, Jorge el Verde vestido de hojas y flores es sencillamente idéntico al igualmente disfrazado Jorge el Verde, que está asociado con un árbol en las costumbres carintias, transilvanas y ruma-

nas que se celebran en el mismo día. Otra vez hemos visto que en Rusia, durante la Pascua de Pentecostés, visten con ropas de mujer a un abedul y le ponen dentro de la casa. Un claro equivalente de esto es la costumbre que guardan las muchachas rusas del distrito de Pinsk el Lunes de Pentecostés; eligen a la más bonita de entre ellas, la envuelven en una balumba de hojas cogidas de los abedules y arces y la pasean por el pueblo. En un distrito de la Pequeña Rusia[6] pasean un «álamo» representado por una muchacha que lleva coloridas flores en su cabello. En Holanda, durante la Pascua de Pentecostés las mujeres pobres acostumbraban salir a mendigar acompañadas por una niña llamada la Flor de la Pascua de Pentecostés (*Pinxterbloem*, quizá un tipo de lirio), quien iba adornada con flores y sentada en una carreta. En el norte de Brabante la niña lleva las flores que le dan nombre y la siguiente copla es cantada:

Flor de la Pascua de Pentecostés
Da una vuelta.

Costumbres del día mayo en Francia

En toda Provenza, el 1.º de mayo las niñas bonitas, vestidas de blanco y llevando coronas y guirnaldas de rosas, aguardan en las calles sobre asientos o plataformas salpicados con flores, mientras sus amigas marchan pidiendo peniques a los circunstantes para los mayos o mayes, como se les llama. En algunas regiones de las Ardenas se acostumbraba que el día mayo una niñita, vestida de blanco y adornada con una corona de flores sobre la cabeza, fuese de casa en casa con sus amigas, recolectando donativos y cantando que era mayo, el mes de mayo, el bonito mes de mayo, y que el trigo estaba crecido, el acerolo en flor y que la alondra cantaba alegremente en el cielo.

A veces se llama rey o reina al representante de la vegetación cubierto de hojas

Con frecuencia la persona cubierta de hojas que representa al espíritu de la vegetación es conocida como rey o reina; así, por ejemplo, él o ella son llamados «rey mayo», «rey de

Pentecostés», «reina de mayo», y demás sinónimos. Estos títulos, como observa Mannhardt, implican que el espíritu incorporado en la vegetación es un gobernante cuya virtud creadora se extiende a lo ancho y a lo largo.

El «rey hoja»

El «rey de la hierba»

En Hildesheim, Hannover, cinco o seis muchachos van después del mediodía, el Lunes de Pascua de Pentecostés, restallando a compás látigos muy largos y colectando huevos de las casas. El jefe de la banda es el «rey hoja», un chico tan completamente envuelto en ramas de abedul que no se le ven más que los pies. Un enorme cubrecabeza de ramas de abedul aumenta su aparente estatura. En la mano lleva un garfio largo con el que intenta enganchar los perros callejeros y los niños. En Grosvargula, cerca de Langensalza, se usaba en el siglo XVIII llevar un «rey de la hierba» en procesión solemne durante la Pascua de Pentecostés; iba metido en una pirámide de ramas de álamo cuyo ápice estaba decorado con una corona real de ramas y flores. Montado el rey en su caballo y con una pirámide de hojas encima que llegaba hasta tocar el suelo, teniendo una abertura que le dejaba libre solamente la cara y rodeado por una cabalgata de jinetes amigos, marchaba en procesión al Ayuntamiento, la casa rectoral, etc., donde les obsequiaban con sendos tragos de cerveza. Después, bajo los siete tilos del vecino Sommerberg, el rey de la hierba era desvestido de su verde estuche, entregaba la corona al alcalde y las ramas se clavaban en los campos de lino para que éste creciera mucho.

Reinas de mayo y reinas de la Pascua de Pentecostés

Es frecuente que la representación del espíritu de la vegetación en primavera se realice por medio de una reina en lugar de un rey. Entre el vecindario de Libchowic (Bohemia), el cuarto domingo de Cuaresma, las jóvenes, vestidas de blanco y llevando las primeras flores primaverales como violetas y margaritas en sus cabellos, acompañan a una muchacha que va coronada de flores y a

quien llaman la reina. Durante la procesión, que hacen con gran solemnidad, ninguna de las jóvenes puede estar quieta en pie, sino que deberán estar dando vueltas continuamente como peonza, y cantando. Ante cada casa, la reina anuncia la llegada de la primavera y desea a sus moradores felicidades y bendiciones, por lo que recibe obsequios. En la Hungría alemana, las muchachas eligen a la más bonita para que sea la reina de la Pascua de Pentecostés, sujetan una corona alta a sus sienes y la acompañan por las calles cantando. Ante cada casa hacen un alto, cantan viejas baladas y reciben regalitos. En el sureste de Irlanda, el día de mayo, escogían a la muchacha más bella para que fuera la reina del distrito durante 12 meses. La coronaban con flores silvestres; meriendas, bailes y juegos rústicos se seguían hasta terminar la fiesta con una gran procesión al anochecer. Durante el año de «su reinado» presidía todas las reuniones rurales de la gente joven, los bailes y las demás diversiones. Si se casaba antes del día mayo siguiente, su autoridad terminaba, pero no se elegía sucesora para el pueblo hasta que llegaba ese día.

La representación del espíritu de la vegetación como rey y reina, o como novio y novia

El rey y la reina de Pentecostés

El novio y la novia de Pentecostés en Dinamarca

El novio y la novia del solsticio estival en Suecia y Noruega

También el espíritu de la vegetación está representado en ocasiones por rey y reina, un señor y una señora o un novio y novia. Otra vez aparece el paralelismo entre las representaciones antropomórficas y vegetales del espíritu del árbol, pues ya hemos visto anteriormente que los árboles son casados, algunas veces, unos con otros. En Halford, sur de Warwickshire, la chiquillería va el 1.º de mayo de casa en casa, andando de dos en dos procesionalmente y dirigidos por un rey y una reina. Dos muchachos conducen el «palo de mayo», de unos dos o tres metros de alto, cubierto de flores y follaje. Atados cerca de la punta van dos palos cruzados en ángulo recto, tam-

bién adornados con flores, y de sus extremos cuelgan aros adornados de igual modo. Cantan los chicos ante las casas canciones de mayo y reciben monedas con las que acostumbran proveerse de té para tomarlo en la escuela después de mediodía. En un pueblo bohemio cercano a Königgrätz, el Lunes de Pentecostés se entretienen las criaturas con el «juego del rey», en el que van bajo palio un rey y una reina; ésta lleva una guirnalda y la niña más pequeña de todas va detrás de ésta llevando en una bandeja dos guirnaldas más. Son acompañadas por muchachos de am bos sexos llamados novios y novias y todos juntos van de casa en casa recibiendo regalitos. En una parroquia de Dinamarca, en Pascua de Pentecostés era costumbre vestir a una muchachita de novia de Pentecostés (*pinse-bruden*) y a un pequeño como su novio. A ella la adornaban con todas las preseas de una novia adulta y con una corona de las frescas y nuevas flores de primavera sobre la cabeza. Al novio lo engalanaban profusamente con flores, lazos y cintas. Las demás criaturas se adornaban como podían con las flores amarillas de calta y «corona de rey[7]». Marchaban así gravemente, de granja en granja, yendo a la cabeza dos muchachitas en calidad de doncellas de la novia y seis u ocho batidores montados en caballitos de cartón, anunciando su llegada. Recibían dádivas de huevos, mantequilla, nata, hogazas de pan, café, azúcar y velas de sebo, que ponían en cestas. Cuando habían dado la vuelta por todas las granjas y casas de labor algunas mujeres de los labradores les ayudaban a preparar el banquete nupcial y la chiquillería bailaba bulliciosamente marcando el suelo de arcilla con sus zuecos hasta que amanecía y los pájaros empezaban a cantar. Todo esto es ahora una antigualla y sólo la gente vieja recuerda a la pequeña novia de Pascua de Pentecostés y su mimética pompa. En Suecia las ceremonias asociadas en muchas otras partes con el día mayo o Pascua de Pentecostés tienen lugar generalmente en el solsticio estival. Por esto encontramos que en

algunos sitios de la provincia sueca de Blekinge, todavía escogen una novia solsticial de verano a la que suelen prestar «la corona de la iglesia». La muchacha elige por sí misma al novio y hacen una colecta para los dos; con el tiempo se les considera como marido y mujer. Los demás jóvenes también escogen cada cual su novia.

La novia mayo o novia de la Pascua de Pentecostés

Con frecuencia, la boda del espíritu de la vegetación en primavera, aunque no representada directamente, va implícita en la denominación del representante humano del espíritu, «la novia», que viste atavíos nupciales. Así, en algunas aldeas de Altmark, en Whitsuntide, durante la Pascua de Pentecostés, mientras los muchachos van llevando un árbol mayo o conduciendo a un chico envuelto en hojas y flores, las muchachas conducen a la novia mayo, muchacha vestida de novia con un gran ramillete en sus cabellos. Van de casa en casa, cantando la novia mayo unas coplas en las que pide un obsequio y dice a los moradores de cada casa que si le dan alguna cosilla, ellos tendrán también algo durante todo el año; pero nada tendrán si no le dan nada. En algunas partes de Westfalia, dos muchachas sirven de guías a otra joven coronada de flores, llamada novia de Pascua de Pentecostés y la conducen de puerta en puerta, cantando unas estrofas en las que piden huevos. En Waggum, en Brunswick, una vez que termina el servicio en la Pascua de Pentecostés, las muchachas del pueblo se reúnen, vestidas de blanco o con colores alegres, adornadas con flores y llevando guirnaldas de flores de primavera en el cabello. Una de ellas representa a la novia mayo, y para indicar su jerarquía lleva una corona de flores sobre un báculo. Como de costumbre, la chiquillería marcha de casa en casa cantando y pidiendo huevos, embutidos, pasteles o dinero. En otras partes de Brunswick es un muchacho completamente cubierto con hojas de abedul el que personifica a la novia mayo. En Bresse, durante el mes de mayo una muchacha llamada *la*

Mariée, adornada con lazos y ramilletes, es conducida por un galante caballero, y detrás suyo marcha un mozo que lleva un verde árbol mayo, mientras se cantan versos para la ocasión.

Capítulo 7

El matrimonio sagrado[*]

I

El casamiento del rey y la reina de mayo buscaba acelerar el crecimiento de la vegetación mediante magia homeopática

Del precedente examen de las fiestas primaverales y estivales de Europa podemos inferir que nuestros rudos antepasados personificaron las potencias de la vegetación como macho y hembra e intentaron, dado el principio de la magia homeopática o imitativa, acelerar el crecimiento de los árboles y plantas, representando las bodas de las deidades silvestres con personas como rey y reina de mayo, novio y novia de Pentecostés, etc. Estas representaciones fueron por consiguiente no meros simbolismos o dramas alegóricos y bucólicos destinados a divertir o instruir a una audiencia rústica; fueron conjuros destinados al objeto de que brotase el verdor en los bosques, la hierba renaciese, los cereales germinasen y salieran y las flores aparecieran. Y era natural suponer que, cuanto más se acercara a la boda el fingido casamiento de los enmascarados de hojas y flores, es decir, el casamiento realmente efectuado de los espíritus del boscaje, tendría más eficacia el conjuro. En consecuencia podemos presumir, con grandes probabilidades de acierto, que el libertinaje que notoriamente se daba en estas ceremonias fue en algún tiempo no un exceso accidental, sino una parte esencial de los ritos y que, en opinión de los que lo hacían entonces, no sería fértil el casamiento de los árboles y las plantas sin la unión verdadera de los sexos humanos. En el presente, quizá fuera inútil buscar en la civilizada Europa costumbres de esta clase con el explícito propósito de promover el

desarrollo de la vegetación, pero en otras partes del mundo las razas más rudas emplean conscientemente la cópula sexual como medio de asegurar la fertilidad de la tierra; algunos ritos que todavía subsisten o subsistían hasta hace muy poco tiempo en Europa pueden explicarse razonablemente tan sólo como atrofiadas reliquias de una práctica parecida. Los siguientes hechos lo demostrarán.

El coito como práctica para promover el desarrollo de las mieses

Cuatro días antes de confiar la simiente a la tierra, los indios pipiles de América Central se mantenían apartados de sus mujeres «con el designio de que en la noche antes de sembrar pudieran entregarse a las pasiones en toda su intensidad; se dice que algunas personas eran nombradas para ejecutar el acto sexual en el mismo instante en que las primeras semillas se depositaban en la tierra». Gozar a sus mujeres en estos momentos fue realmente prescrito como un deber religioso a la gente por los sacerdotes, y su negligencia ocasionaba la ilegalidad de la siembra. Creemos que la única explicación posible de esta costumbre es que los indios confundían el proceso por el que los seres humanos reproducen su especie con el proceso mediante el cual las plantas cumplen la misma función, e imaginaban que recurriendo al primero, activarían simultáneamente el segundo. En algunas partes de Java, durante la época en que está a punto la florescencia del arroz, el labrador y su mujer visitan el arrozal por la noche y allí mismo se entregan al coito con la idea de promover el desarrollo de las mieses. En las islas Leti, Sermata y algunos otros grupos de ellas situadas entre la punta occidental de Nueva Guinea y la septentrional de Australia, la población pagana considera al sol como el principio masculino que fertiliza a la tierra o principio femenino. Le llaman Upulera o señor sol y le representan bajo la forma de una lámpara hecha de hojas de cocotero que puede verse colgando por todas partes, en las casas y en la higuera sagrada. Bajo el árbol colocan

una plancha de piedra grande y plana que sirve de mesa de sacrificios. Sobre ella se colocaban y todavía se colocan en algunas islas, las cabezas de los enemigos muertos. Una vez al año, al comienzo de la estación de las lluvias, el señor sol baja al interior de la higuera sagrada para fertilizar la tierra, y para facilitar su descenso ponen discretamente a su disposición una escala de siete travesaños. Colocada bajo el árbol, está decorada con figuras grabadas de pájaros cuyo penetrante clarín es diana que anuncia la llegada del sol por oriente. En esta ocasión sacrifican profusamente cerdos y perros; hombres y mujeres gustan entregarse a una saturnalia y la unión mística del sol y la tierra se representa teatralmente entre cánticos, danzas y cópulas realizadas bajo el árbol. El designio de esta fiesta sabemos que es procurarse lluvia, abundancia de alimentos, bebidas, rebaños, criaturas y riquezas del abuelo sol. Ellos le ruegan que cada cabra tenga dos o tres cabritillos, que el pueblo aumente, que los cerdos muertos sean remplazados por vi vos, que las cestas vacías de arroz se llenen, y cosas por el estilo. Y para inducirle a que acceda a sus peticiones le hacen ofrendas de arroz, puerco y aguardiente y le invitan a que caiga sobre ello. Entre los tangkhuls de Manipur[1], antes de sembrar el arroz y durante la siega, los muchachos y las muchachas juegan el tira y afloja con una gruesa soga hecha de trepadoras enroscadas. Se preparan grandes tarros de cerveza y la estricta moral cotidiana queda suspendida por una noche de desenfrenado libertinaje. Sería injusto tomar estas orgías como simples explosiones de pasión desenfrenada; es evidente que son organizadas con solemnidad y de manera deliberada como algo esencial para la fertilidad de la tierra y el bienestar del hombre.

La creencia en Uganda de que los padres de mellizos pueden fertilizar los platanales

Los bagandas del África Central creen tan firmemente en la íntima relación existente entre la cópula sexual y la fertilidad del suelo, que una esposa estéril suele ser repudiada, pues

por su causa suponen que el huerto de su marido carecería de frutos. Por el contrario, una pareja que ha dado pruebas de extraordinaria fecundidad, por ser padres de mellizos, está dotada, según los bagandas, de la potencia correspondiente para aumentar la fructificación de los platanales que los proveen de su principal alimento. Poco tiempo después del nacimiento de los mellizos hacen una ceremonia cuya intención claramente es transmitir a los plátanos la virtud reproductiva de los padres: la madre se tiende boca arriba en la tupida hierba cerca de la casa y se pone una flor de plátano entre los muslos; hecho esto, llega el marido y tira la flor de un golpe de su miembro genital.

La práctica de la continencia para acelerar el desarrollo de las mieses

Al estudioso que tiene interés en seguir la pista del curso vacilante del pensamiento humano en su marcha a tientas tras la verdad, le es de algún interés observar que la misma creencia teórica en la influencia simpatética de los sexos en la vegetación, que ha llevado a muchos pueblos a satisfacer sus pasiones como medio de fertilizar la tierra, ha conducido a otros pueblos a buscar el mismo fin por medios directamente opuestos. Los indios de Nicaragua, desde el momento mismo en que sembraban el maíz hasta el de recolectarlo vivían castamente, manteniéndose apartados de sus mujeres y durmiendo en lugar separado. Comían sin sal y se abstenían de beber cacao y chicha, un aguardiente de maíz fermentado; en suma, como los historiadores españoles observan, esa época era para ellos la época de abstinencia. Hoy día, algunas de las tribus de América Central practican la continencia para que así se promueva el desarrollo de las cosechas. Asimismo se nos cuenta que antes de sembrar el maíz, los indios kekchi duermen apartados de sus mujeres y no comen carne en cinco días, mientras los indios lanquineros y cajaboneros prolongan este periodo de abstinencia de los placeres carnales hasta 13 días.

La creencia de que el amor ilícito arruina los frutos de

La relación simpatética que supuestamente existe entre las relaciones sexuales y la fertilidad de la tierra también se manifiesta en la creencia de que un amor ilícito tiende, directa o indirectamente, a arruinar esta fertilidad y pudrir con tizón la cosecha. Tal creencia es común, por ejemplo, entre los karenes de Birmania, que imaginan que el adulterio o la fornicación tienen un poderoso efecto negativo sobre las cosechas. Así, cuando éstas son malas uno o dos años, y no caen lluvias, los pobladores atribuyen la penuria a esta clase de pecados secretos; afirman que el dios del cielo y de la tierra está enojado con ellos por esa razón, y se reúnen para hacer una ofrenda que lo apacigüe. Por otra parte, cuando se descubre un adulterio o fornicación, los ancianos deciden que los pecadores deben comprar un verraco y matarlo. Luego, hombre y mujer toman cada uno una pata, y con ellas escarban surcos en la tierra que llenan con la sangre del animal. Después escarban la tierra con sus propias manos mientras rezan: «Dios del cielo y de la tierra, Dios de las montañas y los cerros, fui yo quien destruyó la fertilidad de la comarca. No te enojes conmigo, no me odies; al contrario, compadécete de mí. Ahora saneo las montañas, ahora curo los cerros y los ríos y los campos. Que ninguna cosecha se malogre; que en mi comarca los trabajos no sean vanos ni el esfuerzo infortunado. Permite que se desvanezcan en la línea del horizonte. Que tus arrozales sean fértiles y abundante tu arroz. Que las hortalizas prosperen. Si sembramos menos que poco, aun entonces concédenos un poco». Habiendo orado de este modo, cada uno regresa a casa diciendo que ha saneado la tierra. Los battas de Sumatra creen que si una mujer soltera se embaraza, es necesario darla en matrimonio de inmediato, incluso a un hombre de menor rango, pues de no hacerlo la población quedará infestada de tigres y las cosechas no serán abundantes. En su opinión, un crimen como el incesto arruinaría la cosecha entera si no se repara de inmediato la fal-

ta. Por lo general explican las epidemias y otras calamidades que afectan a toda la población a partir del incesto, entendido éste como cualquier matrimonio contrario a sus costumbres.

La creencia en África de que cualquier violación a la moralidad sexual ahuyenta las lluvias, malogrando así los frutos de la tierra

El incesto de animales en África como conjuro para atraer las lluvias

En algunas partes de África también se cree que transgredir la moral sexual perturba el curso de la naturaleza, en particular marchitando los frutos de la tierra. Así, los negros de Loango creen que Dios castiga el coito entre un hombre y una muchacha inmadura con sequías y recurrentes hambrunas, hasta que los culpables expían su falta danzando desnudos ante el rey y una comitiva de personas que lanzan a la pareja grava caliente y trozos de vidrio. Por ejemplo, en 1898 se descubrió que la causa de una prolongada sequía era la mala conducta de tres jovencitas que habían quedado encintas sin haber pasado por lo que se conoce como la «casa de las pintadas», esto es, sin haber sido pintadas de rojo y recluidas por un tiempo en señal de haber alcanzado la pubertad. La gente estaba muy enojada e intentó castigarlas, aun matarlas. Los bavilis de Loango creen que si un hombre viola la ley que rige el matrimonio y se casa con una mujer de su clan materno, del mismo modo Dios castigará el agravio retirando las lluvias en la estación correspondiente. Encontramos ideas similares sobre la influencia negativa de las faltas sexuales entre los nandis del África Oriental Británica, que creen que si una mujer queda preñada por un guerrero ésta no debe mirar al interior de los graneros, por temor a que el grano se pudra con tizón. Asimismo, entre los basutos «mientras el grano está expuesto a la vista se tiene el cuidado de mantener alejada a toda persona impura. Si es necesaria la ayuda de una persona así para transportar la cosecha a casa, entonces debe aguardar a cierta distancia mientras los sacos son llenados, y sólo puede acercarse para colocarlos sobre los bueyes de tiro. Luego, debe retirarse apenas deposita la carga en la

vivienda, y bajo ningún pretexto puede ayudar a verter el grano en los cestos donde se guarda». No se precisa la naturaleza de la profanación que así descalifica a un hombre para manipular el grano, pero es probable que involucre la falta de castidad. Los toradjas, en la isla de Célebes, emplean ingeniosamente el incesto animal como un hechizo para atraer la lluvia, pues creen que la ira de los dioses respecto al incesto o la bestialidad se manifiesta en la forma de violentas tormentas, lluvias torrenciales o prolongadas sequías. En consecuencia piensan que siempre está en sus manos desatar la ira de los dioses mediante el incesto, atrayendo así lluvia cada vez que la necesitan. Sin embargo, se abstienen de cometer la falta entre ellos, primero porque sería necesario condenar a muerte a los culpables, y segundo porque las tormentas entonces desatadas serían tan inclementes que causarían más daños que bondades. En cambio, piensan que el incesto animal, real o simulado, es una ofensa menor, que afecta, pero sin llegar a exasperar, los poderes superiores, perturbando entonces el equilibrio de la naturaleza apenas lo necesario para mejorar las condiciones climáticas. Un misionero fue testigo de una ceremonia de este tipo. Se deseaba que lloviera y el jefe de la aldea se encargó del asunto. Para ello tomó las siguientes medidas. Acompañado por varias personas, llevó un gallo y una pequeña marrana al río; allí mató a los animales, dejando el uno al lado del otro en un abrazo íntimo, envueltos apretadamente en una tela de algodón. Entonces el jefe comenzó a orar: «Oh dioses de lo alto y dioses de lo bajo —dijo —, si tienen piedad de nosotros y es su voluntad que tengamos alimento este año, dennos lluvia. Si no nos dan lluvia, bueno, aquí hemos enterrado un gallo y una puerca en íntimo abrazo», lo que quiere decir, «pónganse furiosos ante este abominable acto que hemos cometido y manifiesten su ira en la forma de tormentas».

El efecto negativo atribuido al incesto por los antiguos

griegos y romanos

Al parecer los antiguos griegos y romanos tuvieron ideas semejantes acerca del deterioro causado por el incesto. De acuerdo con Sófocles, la tierra de Tebas padeció cornezuelo, epidemias y la esterilidad de sus mujeres y ganado durante el reinado de Edipo, quien sin saberlo había asesinado a su padre y contraído matrimonio con su madre; ante esto, el oráculo délfico declaró que la única forma de restaurar la prosperidad de la región era el destierro del pecador, como si su sola presencia estropeara plantas, animales y mujeres[2]. Sin duda, el poeta y su auditorio atribuían estas calamidades públicas sobre todo al parricidio que pesaba sobre Edipo, pero difícilmente pudieron haber dejado de imputar buena parte del mal al incesto con su madre. También en la antigua Italia, durante el imperio de Claudio, se acusó a un noble romano de incesto con su hermana. El hombre se suicidó, su hermana fue desterrada, y el emperador ordenó que se realizaran ciertas ceremonias antiguas que, según la tradición, se desprendían de las leyes del rey Servio Tulio; ordenó asimismo que los pontífices llevasen a cabo la expiación en la arboleda sagrada de Diana, probablemente la famosa arboleda ariciana, la misma que ha servido de punto de partida para nuestra investigación. Puesto que al parecer Diana era una diosa de la fertilidad en general y de la fecundidad femenina en particular, la expiación que se realizaba en su santuario a causa de un incesto puede admitirse como evidencia de que los romanos, al igual que otros pueblos, pensaban que la inmoralidad sexual podía malograr tanto los frutos de la tierra como los del vientre femenino.

La creencia en el efecto negativo del incesto pudo haber contribuido al establecimiento de grados prohibitivos de parentesco

Así, la creencia de que el incesto y, en general, las faltas sexuales tienen el poder de marchitar los frutos de la tierra está muy extendida y probablemente se remonta a una época muy antigua, anterior por muchos años al surgimiento de la agricultura. Podemos conjeturar que en sus

orígenes la creencia era mágica más que religiosa; en otras palabras, que en un principio se creyó que el perjuicio era consecuencia directa del acto mismo y no tanto un castigo que los dioses o espíritus le imponían al infractor. Concebido como una unión antinatural de los sexos, quizá se pensaba que el incesto subvertía el curso ordinario de la reproducción, impidiendo entonces que la tierra produjera sus frutos y entorpeciendo la propagación de las especies animales y del hombre. En una época posterior se apelaría a la ira de seres espirituales con el objeto de sancionar religiosamente el antiguo tabú. Si así fue, quizá entonces parte del horror que el incesto ha suscitado en la mayoría de las razas humanas, aunque de ningún modo en todas, surgió de esta vieja superstición y ha sido transmitido instintivamente a varias naciones mucho tiempo después de que su imaginario fundamento cayera en el olvido. Sin duda, una conducta que se pensaba ponía en riesgo o destruía el abasto general de alimentos, y por lo tanto iba en contra de la vida misma de la población completa, no podía sino presentarse a la imaginación primitiva como el más oscuro de los crímenes, fraguado con las consecuencias más fatales para el bienestar común. Qué tanto esta superstición funcionó en un principio para prevenir la unión entre familiares cercanos, esto es, para instituir el sistema de grados prohibitivos que aún prevalece en gran parte de la humanidad, salvaje y civilizada, es un asunto que merece ser tomado en cuenta por los historiadores del matrimonio.

Explicación de la aparente contradicción en las costum bres precedentes

Si preguntamos lógicamente por qué creencias similares conducen entre los diferentes pueblos a términos de conducta tan opuestos como la castidad estricta y la crápula más o menos franca, la razón, tal como se presenta a la mentalidad primitiva, no es difícil de encontrar. Si el hombre inculto se identifica en cierto modo con la naturaleza, si fracasa en distin-

guir sus propios impulsos y procesos de los métodos que adopta la naturaleza para asegurar la reproducción de las plantas y animales, él puede acogerse a una de estas dos conclusiones: inferir que cediendo a sus apetitos ayuda a la multiplicación de las plantas y animales, o imaginar que el vigor que rehúsa gastar en la reproducción de su propia especie formará a modo de una acumulación de energía, por lo cual otros seres vivientes, vegetales o anima les, se beneficiarán de algún modo en la propagación de sus especies.

Beneficio indirecto de algunas de estas costumbres supersticiosas. La dificultad del salvaje para comprender el ideal ascético de la castidad

A los lectores educados en una religión que está saturada del idealismo ascético del Oriente, pudiera parecerles traída por los pelos e improbable la explicación que hemos dado de la regla de continencia que en ciertas circunstancias guardan los pueblos rudos o salvajes. Acaso piensen que la pureza moral, que está íntimamente asociada en sus mentes con la obedien cia a tal regla, es una explicación suficiente de ello. Ellos pueden mantener con Milton[3] que la castidad por sí misma es una virtud noble y que el freno que se imponen sobre uno de los más fuertes impulsos de nuestra naturaleza animal señala a los que pueden someter sus deseos como hombres superiores al general rebaño y por ello merecedores de recibir el sello de la aprobación divina. Sin embargo, por natural que pue da parecernos este modo de pensar, es completamente extraño y verdaderamente incomprensible para el salvaje. Si éste resiste en ocasiones al instinto sexual no es por idealismo sublime, ni por aspiración etérea a la pureza sexual, sino con el designio de un ulterior y más perfectamente definido y concreto objetivo; en su consecución está dispuesto a sacrificar la inmediata satisfacción de sus sentidos. Que esto sea o pueda ser así queda suficientemente demostrado con los ejemplos que anteceden. Ellos muestran que cuando el instinto de la propia conservación, que se manifiesta principalmente en

la búsqueda de alimentos, está o parece estar en conflicto con el instinto que conduce a la reproducción de la especie, el primero, como más fundamental y primario, es capaz de dominar al segundo. Resumiendo: el salvaje está dispuesto a refrenar su atracción sexual por el alimento. Otro objetivo a cuyo fin consiente ejercer la misma inhibición es la victoria en la guerra. No sólo el guerrero en campaña, sino sus amistades en casa frecuente mente refrenan sus apetitos sexuales, en la creencia de que haciéndolo así aquél podrá vencer al enemigo más fácilmente. La falacia de tal creencia, igual que la de la castidad del sembrador que conduce a la germinación de la semilla, es bastante evidente para nos otros; es incluso posible que la cohibición que esas u otras creencias semejantes, vanas y falsas como son, han impuesto al género humano, no ha carecido de utilidad para fortificar y fortalecer la raza, pues la fuerza de carácter, lo mismo en el individuo que en la raza, consiste principalmente en la energía para sacrificar el presente por el futuro, desatendiendo las inmediatas tentaciones de los placeres efímeros de la vida por fuentes de satisfacción más distantes y duraderas. Cuanto más se ejercita la voluntad, tanto más alta y fuerte llega a ser la personalidad; hasta las alturas del heroísmo llegan a alcanzar los hombres que renuncian a los placeres de la vida, y aun a la vida misma, por el designio de conseguir o ganar para los demás, quizá en fecha lejana, las bendiciones de la libertad y de la verdad[4].

II

Representación dramática de casamientos de dioses y diosas como conjuro para promover la vegetación

Hemos visto que, según una extendida creencia que no deja de tener fundamento en los hechos, las plantas reproducen sus especies mediante la unión sexual de los elementos macho y hembra y que, según el principio de la magia homeopática o

imitativa, esta reproducción se supone estimulada por los matrimonios ficticios o verdaderos de hombres y mujeres disfrazados, durante esa época, de espíritus de la vegetación. Estos dramas mágicos han desempeñado un gran papel en los festejos populares de Europa y, fundados como están en una concepción muy tosca de la ley natural, es evidente que debieron provenir de una antigüedad remota.

Por consiguiente, es difícil que podamos equivocarnos al suponer que datan de un tiempo en que los antepasados de las naciones civilizadas de Europa eran todavía bárbaros que pastoreaban sus rebaños y cultivaban esporádicamente el cereal en los claros de las inmensas selvas que entonces cubrían la mayor parte del continente, desde el Mediterráneo hasta el Océano Glacial Ártico. Mas si esos viejos encantamientos y conjuros para el desarrollo de hojas y capullos, de hierbas, flores y frutos, se han prolongado hasta alcanzar nuestros tiempos bajo la forma teatral bucólica y de diversiones populares, ¿no es razonable suponer que sobrevivían en forma menos atenuada hace dos mil años entre los pueblos civilizados de la Antigüedad? Para decirlo de otro modo, ¿no será probable que, en ciertos festivales de los antiguos, sea posible encontrar los equivalentes de nuestras celebraciones del día mayo, Pascua de Pentecostés y solsticio estival, con la diferencia de que en aquellos tiempos aún no habían degenerado en meras representaciones y autos sacramentales, sino que eran todavía ritos religiosos o mágicos, en los que los actores desempeñaban conscientemente su eximio papel de dioses y diosas? Ahora bien, en el primer capítulo de este libro encontramos razones para creer que el sacerdote que llevaba el título de rey del bosque en Nemi tenía por mujer a la diosa del bosque, a la misma Diana. ¿Podrán haber sido él y ella, como rey y reina, los verdaderos originales de las contrafiguras, máscaras alegres que hacían de rey y reina mayo, de novio y novia de Pascua de Pentecostés en la Europa moderna? ¿Y

no sería celebrada anualmente su unión en una teogamia o nupcias sacras? Estos casamientos dramatizados de dioses y diosas, como ya hemos visto, se realizaron como ritos religiosos solemnes en muchas partes del mundo antiguo; por esto, no hay improbabilidad intrínseca en la hipótesis de que el sagrado bosque de Nemi fue escenario de una ceremonia anual de esta clase. No hay prueba directa de ello, pero la analogía arguye en favor de la hipótesis que tratamos de demostrar.

Diana, diosa de los bosques

Diana, no una simple diosa de los árboles, sino, como Artemisa, personificación de la prolífera naturaleza, vegetal y animal

Una deidad de los bosques es, por extensión, la deidad patrona de las bestias salvajes y el ganado

Diana fue esencialmente una diosa de los bosques, del mismo modo que Ceres lo fue del cereal y Baco de la vid. Sus santuarios estaban por lo general en bosquecillos y, verdaderamente, todas las florestas eran consagradas a ella, con frecuencia en unión del dios forestal Silvano en las dedicaciones. Pero Diana no siempre fue una simple diosa de los árboles. Al igual que su hermana griega Artemisa, parece haberse desenvuelto como personificación de la prolífera naturaleza, lo mismo vegetal que animal. Como señora del boscaje se pensó, naturalmente, que era dueña de los animales salvajes y domésticos que lo recorrían acechando a sus presas en las profundas umbrías, ramoneando entre la hojarasca y brincando por los matorrales o paciendo la hierba de los llanos y cañadas. Así debió llegar a ser la diosa patrona de los cazadores y pastores, como Silvano era el dios no sólo de los bosques, sino también del ganado. Igualmente, en Finlandia las bestias salvajes de las selvas son consideradas como los rebaños del selvático dios Tapio y de su majestuosa y bellísima esposa. Nadie podía matar a ningún animal de ésos sin el gracioso permiso de sus propietarios divinos. Por esto, el cazador rezaba a las deidades silvánicas y les ofrecía votos de ricas ofrendas si ellos dirigían la caza a su encuentro. También creemos que los rebaños gozaban de la protección de estos es-

píritus de los bosques, lo mismo cuando estaban en sus establos, que cuando andaban descarriados por la selva. Entre los campesinos rusos existe la creencia de que el espíritu Leschiy reina sobre el bosque y sobre todas las criaturas que lo habitan. El oso es a él lo que el perro al hombre, y las migraciones de las ardillas, los ratones campestres y otros moradores de los bosques se producen a instancias suyas. El éxito en la caza depende del favor del espíritu, de ahí que, para ganar su ayuda, los cazadores depositen una ofrenda, por lo general de pan y sal, en el tronco de un árbol en el bosque. En la Rusia Blanca los pastores deben consagrar una vaca a Leschiy cada verano, y en la Provincia de Arcángel algunos pastores se han ganado su favor al extremo de que él mismo alimenta y cuida sus rebaños. Asimismo, entre los lapones el dios del bosque reinaba sobre todas las criaturas salvajes, las cuales eran vistas como sus rebaños, y tener buena o mala fortuna en la caza era algo que dependía de su voluntad.

Imaginada como la luna, Diana era además diosa de las mieses y el parto

Mas Diana no era solamente la protectora de los animales salvajes, señora de los bosques y montes, de los claros solitarios y de las rumorosas corrientes; imaginada como la luna y especialmente, como podríamos creer, como la luna amarillenta de las cosechas, ella henchía la casa de labor del agricultor con frutos hermosos y escuchaba las oraciones de las parturientas. En su bosque sagrado de Nemi, como ya hemos visto, tenía culto especial como diosa de los partos, la que concedía descendencia a los humanos.

Como diosa de la fertilidad, Diana debía ser ella misma fértil, y por lo tanto necesitaba de un compañero varón

Ahora bien, dado el principio de que la diosa de la fertilidad debe ser ella misma fértil, incumbía a Diana tener un compañero masculino. Si puede confiarse en el testimonio de Servius, el compañero varón de la diosa era Virbio, que tenía su representante o quizás mejor su personalidad

en el rey del bosque en Nemi. La idea de esta unión sería promover la fertilidad de la tierra, de los animales y de los humanos y debió pensarse, naturalmente, que este designio sería más fácilmente alcanzado si se celebraban anualmente las nupcias sagradas, siendo representados los papeles de la novia divina y del novio, ya mediante imágenes, ya con personas vivas. Ningún escritor antiguo menciona que se hiciera esto así en el bosque de Nemi, mas nuestro conocimiento sobre el ritual ariciano es tan escaso que la falta de información en este asunto difícilmente puede contarse como una objeción fatal a la teoría; ésta, a falta de prueba directa, deberá basarse necesariamente sobre su analogía con otras costumbres parecidas y practicadas en otras partes.

Nupcias de dioses en Babilonia y Asiria

En Babilonia, el santuario imponente de Baal se elevaba como una pirámide sobre la ciudad con sus ocho pisos o torres en serie decreciente. En la más alta y a la que se llegaba por una rampa que iba dando la vuelta a las demás, había un templo espacioso y en el templo un gran lecho magníficamente tapizado y almohadillado, con una mesa dorada a su lado. En el templo no se veía ninguna imagen ni tampoco quedaba allí ninguna persona, salvo una mujer, que según los sacerdotes caldeos, había sido escogida por el dios entre todas las mujeres de Babilonia. Decían que la deidad venía al templo por la noche y dormía en la gran cama; la mujer, como consorte del dios, no podía tener relaciones sexuales con ningún hombre mortal.

El casamiento del dios Amón con la reina de Egipto

En Tebas, Egipto, dormía una mujer en el templo de Amón como consorte del dios y, al igual que la esposa humana de Baal en Babilonia, se decía que no podía tener contacto con hombre alguno. En los textos egipcios es frecuentemente mencionada como «la esposa divina» y en general no era personaje menos importante que la misma reina de Egipto, pues según los

egipcios sus monarcas eran engendrados realmente por el dios Amón que tomaba la forma del rey reinante y así disfrazado tenía la cópula con la reina. La procreación divina está grabada y pintada con gran detalle en los muros de dos templos de los más antiguos de Egipto, el de Deir el Bahari y el de Luxor, y las inscripciones que están junto a las pinturas son descripciones que no dejan lugar a duda alguna sobre la significación de las escenas.

Casamiento de Dionisos con la reina en Atenas

En Atenas, el dios de las vides, Dionisos, se casaba anualmente con la reina y parece que la consumación de la unión divina, tanto como de los espon sales, se efectuaba en la ceremonia; pero si el papel del dios era representado por una imagen o por un hombre vivo, no lo sabemos. Leemos en Aristóteles que la ceremonia no tenía lugar en el santuario en los pantanos, sino en la antigua residencia oficial del rey, conocida como el Establo, situada cerca del Pritáneo o Ayuntamiento en la ladera noreste de la Acrópolis. Cualquiera que haya sido la fecha del casamiento, su objeto difícilmente puede ser otro que el de asegurar la fecundidad de las vides y los árboles frutales de los que Dionisos era el dios. Así, en su forma y significado corresponde a las nupcias del rey y la reina de mayo.

Casamiento de Zeus con Deméter en Eleusis

Si en Atenas, y probablemente en otras partes, el dios del vino se casaba con una reina a fin de que las vides estuvieran cargadas de racimos, hay razones para pensar que otro tipo de casamiento, uno cuyo fin era que los campos ondularan con espigas de grano, se celebraba anualmente no muy lejos de allí, al otro lado de las colinas bajas que circundan la planicie ateniense al poniente. En los grandes misterios solemnizados en Eleusis durante el mes de septiembre, la unión del dios celestial Zeus con la diosa del cereal Deméter, parece que se representaba por la unión del hierofante con la sacerdotisa de Deméter, que hacían respecti-

vamente las partes de dios y diosa. Pero su cópula era solamente escénica o simbólica, pues el hierofante se privaba él mismo temporalmente de la virilidad, por una aplicación de cicuta[5]. Cuando las antorchas se apagaban, la pareja descendía a un lugar oscuro, mientras la muchedumbre de los devotos aguardaba en ansiosa expectación el resultado de la mística popular, de la que creía dependía su propia salvación. Transcurrido algún tiempo, aparecía el hierofante y en una ráfaga luminosa exhibía silenciosamente a la asamblea una espiga de cereal, el fruto de la unión divina. Después, con voz fuerte, exclamaba: «La reina Brimo ha parido un muchacho Brimo sagrado», con lo que quería decir: «La omnipotente ha parido al omnipotente». La madre del cereal, efectivamente, había dado nacimiento a su niño «el grano» y sus dolores de parto se representaban en el drama sagrado. La revelación de la espiga parece que fue el acto culminante de los misterios. Así, por medio de la fascinación esparcida alrededor de estos ritos por la poesía y la filosofía de épocas posteriores, brilla todavía, como un panorama distante bañado por un halo brumoso, un sencillo festival rústico destinado a cubrir la extensa llanura eleusina de una cosecha ubérrima debida a la boda de la diosa del grano con el celeste dios que fertilizaba la tierra desnuda, con sus lluvias benditas.

Casamiento de Zeus y Hera en Platea

Sin embargo, Zeus no siempre fue el dios celeste ni estuvo siempre casado con la diosa del grano. Si en la Antigüedad un viajero, habiendo dejado Eleusis y recorrido varios kilómetros de olivares y campos de cereal, hubiese subido las montañas de Citerón, tapizadas de pinos, para luego atravesar los bosques descendiendo por la ladera norte hasta Platea, quizá hubiera tenido ocasión de encontrar personas en ese pueblito beocio celebrando una boda distinta del gran dios con otra diosa. Esta ceremonia aparece descrita en el cuaderno de notas de un anticuario griego, quien,

para nuestra fortuna, registró varias costumbres rurales griegas de las que de otro modo nada sabríamos[6].

El pueblo de Platea tenía un festival cada cierto número de años que denominaban la Pequeña Daedala. El día del festival la gente se internaba en un antiguo robledal cu yos árboles eran de una circunferencia gigantesca. Luego dejaba sobre la tierra un poco de carne cocida y observaba a los pájaros que se juntaban alrededor. Cuando veía que un cuervo se llevaba un pedazo de carne y se posaba en un roble, lo seguía y derribaba el árbol. Con su madera tallaba una imagen que después vestía de novia y colocaba en una carreta de bueyes, con una damisela a su lado. Creemos que la imagen era llevada hasta las márgenes del río Asopo y vuelta a la ciudad, acompañada por una multitud bulliciosa y danzante. Al concluir el festival, retiraba la imagen y la guardaba hasta la fiesta de la Gran Daedala, celebrada una vez cada 60 años por todo el pueblo de Beocia. En ella, las 14 imágenes reunidas en los festivales de la Pequeña Daedala eran llevadas sobre tablones en procesión hasta el río Asopo y después a la cumbre del monte Citerón. Ahí se levantaba un altar acoplando cubos de madera sobre los que se apilaban matojos. En el altar se sacrificaban animales pasándolos por el fuego, y el altar mismo y las imágenes eran consumidos por las llamas. El resplandor del fuego, se nos dice, alcanzaba una prodigiosa altura, visible desde muy lejos. Para explicar el origen de estos festivales, la historia cuenta que en una ocasión Hera había reñido con Zeus y, profundamente indignada, lo había abandonado. Para recuperarla, Zeus anunció que se iba a casar con la ninfa Platea, hija del río Asopo; mandó derribar un hermoso roble, lo talló y lo vistió de novia, y lo transportó en una carreta de bueyes. Cegada por la ira y los celos, Hera se precipitó sobre la carreta y desgarrando el velo de la supuesta novia, descubrió la trampa que se le había tendido. Su ira se transformó en risa y pronto se reconcilió con su esposo Zeus.

La usanza de matrimoniar dioses con imágenes o seres humanos entre los pueblos no civilizados. La costumbre de los wotiacos

Vemos, pues, que la usanza de matrimoniar dioses con imágenes o con seres humanos estaba muy generalizada entre las naciones de la Antigüedad. Las ideas sobre las que se fundaba dicha costumbre son tan toscas que no cabe duda de que los civilizados babilonios, egipcios y griegos las heredaron de sus bárbaros o salvajes antepasados. Esta presunción se fortalece cuando encontramos en boga ritos similares entre las razas más inferiores. Así, por ejemplo, sabemos que en cierta ocasión sucedió que los wotiacos del distrito ruso de Malmyz fueron afligidos por una serie de malas cosechas. No sabían qué hacer, hasta que al fin decidieron que su poderoso, pero malintencionado dios Keremet, debía estar furioso por no haberse casado. En consecuencia, una comisión de ancianos visitó a los wotiacos de Cura para llegar a un entendimiento con ellos sobre el asunto. Después volvieron a casa, se proveyeron de una gran cantidad de aguardiente y adornando vistosamente y con rapidez una carreta de caballos, marcharon en procesión sonando campanillas, como cuando acompañan una novia a su nuevo hogar, hasta el bosque sagrado de Cura. Allí comieron y bebieron alegremente toda la noche y a la mañana siguiente cortaron un trozo cuadrado de cepellón del bosque y lo trajeron a casa. Tiempo después, aunque prosperaron los del pueblo de Malmyz, fueron desgraciados los de Cura, pues el pan fue bueno en Malmyz, pero malo en Cura. Por esto, los hombres de Cura que consintieron en el casamiento fueron injuriados y maltratados por sus convecinos indignados. «¿Qué significó esta ceremonia matrimonial para ellos? —dice el escritor que lo narra—. No es fácil de entender. Quizá, como Bechterew piensa, significa desposar a Keremet con la bondadosa y fructífera Muikylcin, la esposa tierra, con objeto de que ella pueda influir sobre él benéficamente». Llevar en una carreta cepellón como si fuera una novia desde una arboleda sagrada se

asemeja a la costumbre en Platea de llevar un leño de roble como una novia desde un antiguo robledal, y antes vimos que hay razones para pensar que la ceremonia en Platea, al igual que su contraparte wotiaca, estaba concebida como un hechizo para asegurar la fertilidad. Cuando los pozos están secos en Bengala, tallan una imagen en madera de un dios y lo casan con la diosa del agua.

Costumbre de los indios peruanos

Casamiento de una mujer con el Sol entre los indios pies negros

Casamiento de niñas con redes de pesca entre los algonquinos y hurones

Es frecuente que la novia destinada al dios no sea un leño o una nube, sino una mujer de carne y hueso. Se sabe que los indios de un poblado de Perú casaron a una bellísima muchacha de unos 14 años de edad con una piedra que tenía forma humana y que consideraban como un dios (*huaca*). Todos los aldeanos tomaron parte en la ceremonia matrimonial, que duró tres días y fue acompañada de gran francachela. Después de esto, ella quedó virgen y dedicada a sacrificar por el pueblo al ídolo. Le mostraban la mayor reverencia y la consideraban como una diosa. En Norteamérica, los indios pies negros acostumbraban venerar al Sol como su deidad principal y en su honor realizaban un festival todos los años. Cuatro días antes de la luna nueva de agosto, la tribu interrumpía sus andanzas y la caza quedaba suspendida por completo. Grupos de hombres a caballo se mantenían alertas día y noche con el objeto de que las órdenes del gran sacerdote del Sol fuesen acatadas. El sacerdote exigía a la gente que ayunara y tomara baños de vapor durante los cuatro días previos a la luna nueva. Asimismo, con la ayuda de su consejo, elegía a la vestal que habría de representar a la Luna y contraer matrimonio con el Sol durante el festival. Ésta podía ser una virgen o una mujer que sólo había tenido un esposo. Si se descubría que una doncella o mujer había cumplido con los deberes sagrados sin satisfacer las condiciones prescritas se la condenaba a muerte. Al

tercer día de preparativos, después de observar la última purificación, se construía un templo circular dedicado al Sol. Se clavaban postes en la tierra con los que se formaba un círculo, y luego se les unía con piezas transversales, y finalmente todo era cubierto con follaje. En el centro se levantaba el pilar sagrado que le daba soporte al techo. Un gran manojo de pequeñas ramas de árboles sagrados envueltas en una espléndida piel de búfalo coronaba la cúspide del templo. La entrada estaba al oriente, y en el interior del santuario se levantaba un altar sobre el que descansaba la cabeza de un búfalo. Al lado del altar había un lugar reservado para la vestal. Ahí, en un lecho preparado especialmente para ella, la doncella soñaba «el sueño de guerra», como se le llamaba. Entre otros deberes, tenía que mantener un fuego sagrado con hierbas aromáticas, presentar una pipa encendida a su esposo el Sol, e informar al gran sacerdote sobre el contenido de su «sueño de guerra». Luego de escucharla, el sacerdote se encargaba de transmitirlo a la nación entera en medio del batir de tambores. Todos los años, hacia la mitad de marzo, cuando comienza la época de la pesca, con la brancada de barredera los indios algonquinos y hurones casaban sus redes con dos niñas de seis a siete años. En el banquete nupcial colocaban la red entre las dos doncellas y la exhortaban a tener valor y capturar muchos peces. La razón de escoger novias tan jóvenes era para estar seguros de su virginidad.

Casamiento sagrado del dios sol y la diosa tierra entre los oraons

Los oraons de Bengala adoraban a la tierra como diosa y celebraban anualmente sus nupcias con el dios sol Dharma en la época en que el árbol *sāl* está en flor. La ceremonia es como sigue: todos se bañan y después los hombres se retiran al bosque sagrado (*sarnā*) mientras las mujeres se reúnen en la casa del sacerdote de la aldea. Después de sacrificar algunas aves al dios sol y al demonio del bosque, los hombres comen y beben. «El sacerdote es entonces vuelto a la aldea sobre los hom-

bros de un hombre recio. Ya cerca del poblado, las mujeres se juntan con los hombres y les lavan los pies. Batiendo tambores y cantando, danzando y brincando, van todos a la casa del sacerdote que está decorada con hojas y flores. Después hacen la forma usual de matrimonio entre el sacerdote y su esposa, simbolizando la supuesta unión del sol y la tierra. Terminada la ceremonia, todos beben, comen y se divierten, bailan y entonan canciones obscenas, y finalmente se entregan a una orgía desenfrenada. El objeto es impulsar a la madre tierra para que llegue a ser fructífera».

Capítulo 8

Los reyes de Roma[*]

I

Egeria en Nemi, ninfa de las aguas y el roble, quizás una forma de Diana

Del examen hecho de costumbres y leyendas podemos deducir que el matrimonio sagrado de los poderes de la vegetación y del agua se ha celebrado por muchos pueblos con la idea de promover la fertilidad de la tierra, de la que, en última instancia, dependen la vida de los animales y de los hombres, y que en esos ritos el papel correspondiente al novio o novia divinos frecuentemente es desempeñado por un hombre o una mujer. La demostración puede, por lo tanto, prestar algún apoyo a la hipótesis de que en el bosque sagrado de Nemi, donde los poderes de la vegetación y del agua se manifiestan por sí mismos en las formas netas de los bosques frondosos, en las espumantes cascadas y el lago cristalino, un matrimonio semejante al de nuestro rey y reina de mayo, se celebraba anualmente entre el mortal rey del bosque y la inmortal reina del bosque, Diana. En relación con esto, había una importante figura del bosque, la ninfa Egeria, a la que daban culto las mujeres embarazadas porque ella, como Diana, podía concederles un parto fácil. De esto creemos claro y seguro deducir la conclusión de que, lo mismo que otras muchas fuentes, las aguas de Egeria estaban acreditadas con la virtud de facilitar tanto la concepción como el parto. Las ofrendas votivas encontradas en el lugar, que por su forma se refieren al engendramiento de criaturas, posiblemente fueron dedicadas a Egeria, mejor aún que a Diana, o quizá deberíamos decir que la ninfa Egeria es solamente

otra forma de la gran diosa naturaleza, Diana misma, la señora así de los ríos murmurantes, rumorosos, como de los bosques umbríos, que tenía su casa en las márgenes del lago y su espejo en las quietas aguas y cuya contrafigura griega, Artemisa, gustaba frecuentar lagunas y fuentes. La identificación de Egeria con Diana está confirmada por el relato de Plutarco que dice fue Egeria una de las dríadas del roble que los romanos creyeron presidía sobre todos los robledales, pues mientras Diana era una diosa de los bosques en general, ella aparece íntimamente asociada con los robles en particular y especialmente en su bosque sagrado de Nemi. Quizá, entonces, Egeria fue el hada de una fuente que manaba de entre las raíces de un roble sagrado. Dícese que un manantial había brotado del pie de un gran roble en Dodona y en su murmurante corriente se inspiraba la sacerdotisa para sus oráculos. Entre los griegos un trago de agua de ciertas fuentes sagradas o pozos se suponía que confería virtud profética. Esto podría explicar la más que mortal sabiduría con que, según cuenta la tradición, Egeria inspiró a su marido o amante real, Numa.

La leyenda de las nupcias de Numa y Egeria puede ser una reminiscencia de un matrimonio sagrado que los antiguos reyes romanos contraían con una diosa de la vegetación y del agua

Si recordamos con cuánta frecuencia, en las sociedades primitivas, se considera al rey como responsable de las lluvias y de la abundancia o escasez de los frutos de la tierra, difícilmente nos parecerá aventurado suponer que la leyenda de las nupcias de Egeria y Numa contiene la reminiscencia de un matrimonio sagrado que los antiguos reyes romanos contraerían regularmente con una diosa de la vegetación y del agua, con el propósito de habilitarse para cumplir sus funciones divinas o mágicas. En dicho rito, el papel de diosa podría ser representado por una imagen o por una mujer, y en este último caso, probablemente, por la reina. Si hay algo de verdad en esta conjetura, supondremos que el rey y la reina de Roma se disfrazaban de dioses en su ca-

samiento, exactamente como parecen haberlo hecho el rey y la reina de Egipto. La leyenda de Numa y Egeria señala un bosque sagrado, más que una casa, como escenario de la unión nupcial, y lo mismo que las nupcias del rey y la reina de mayo, o que el dios de los viñedos y la reina de Atenas, pudo haberse celebrado anualmente como un sortilegio para asegurar la fertilidad no sólo del suelo sino del hombre y el animal. Ahora bien, según algunos relatos, el escenario matrimonial no fue otro que el bosque sagrado de Nemi, y por razones completamente independientes llegamos a suponer que en él, el rey del bosque se casaba con Diana. La convergencia de estas dos líneas distintas de investigación sugiere que la unión sagrada y legendaria del rey romano con Egeria puede haber sido un reflejo o duplicado de la unión del rey del bosque con Egeria o su contrafigura, Diana. Esto no implica que los reyes romanos sirvieran siempre como reyes del bosque en la gran arboleda ariciana, sino solamente que pudieron hallarse originariamente investidos de un carácter sacro de la misma clase general y tener su ocupación en parecidos términos. Para ser más explícitos diremos que es posible reinasen no por derecho de nacimiento, sino en virtud de su supuesta divinidad, como representantes o personificaciones de un dios, y que en este carácter se emparejasen con una diosa y tuvieran que demostrar sus aptitudes de vez en cuando para cumplir sus funciones divinas, peleando en un combate cuerpo a cuerpo que con frecuencia sería mortal para ellos, pasando la corona a su victorioso adversario. Nuestros conocimientos de la monarquía romana son demasiado escasos para permitirnos afirmar cualquiera de estas proposiciones con confianza; pero, al menos, hay diseminados hitos e indicaciones de semejanza en todos estos aspectos entre los sacerdotes de Nemi y los reyes de Roma, o quizá, aún mejor, con sus remotos antecesores de las oscuras edades que precedieron al origen de la leyenda.

II

Los dioses romanos personificaban a Júpiter y se ataviaban como él

La corona de hojas de roble como emblema de Júpiter y los emperadores romanos

En primer lugar, creemos que el rey romano personificaba una deidad, y nada menos que la del mismo Júpiter. Hasta la época imperial, los generales victoriosos que celebraban su triunfo y los magistrados que presidían los juegos circenses llevaban los atavíos jupiterinos que tomaban prestados para la ocasión, de su gran templo del Capitolio; y se ha sostenido con grandes probabilidades, lo mismo por los antiguos que por los modernos, que al hacerlo así copiaban el tradicional atavío e insignias de los reyes romanos. Iban por toda la ciudad en un carro triunfal tirado por cuatro caballos coronados de laurel, mientras los demás marchaban a pie; llevaban vestidos de púrpura bordada y con aplicaciones de oro y blandían en la mano derecha una rama de laurel y en la izquierda un cetro de marfil rematado por un águila. Una corona de laurel ceñía las sienes, la cara estaba enrojecida de bermellón, y por encima de su cabeza una esclava sostenía una pesada corona de oro macizo que semejaba hojas de roble. En donde se acentúa con más carácter la asimilación del hombre al dios es en el cetro aguileño, la corona de roble y la cara bermejona: el águila era el ave de Jove; su árbol sagrado, el roble, y la cara de su imagen sobre su cuadriga en el Capitolio estaba del mismo modo teñida, por lo general, en los festivales. Verdaderamente les parecía tan importante mantener las facciones divinas debidamente enrojecidas, que uno de los primeros deberes de los censores era cerrar contrato para que lo hicieran. Los griegos a veces teñían de bermellón el rostro o el cuerpo entero del dios del vino Dionisos. Estas costumbres pudieron haber sustituido la práctica más antigua de alimentar a los dioses untando el rostro del ídolo, en especial los labios, con la sangre de una víctima sacrificial. A partir de la religión de los

pueblos bárbaros podrían citarse varios ejemplos de esta práctica. Como la procesión triunfal terminaba siempre en el templo de Júpiter, en el Capitolio, era una peculiaridad muy apropiada que la cabeza del victorioso fuese agraciada con una corona de hojas de roble, pues no sólo estaban todos los robles consagrados a Júpiter, sino que se decía que el templo capitolino del dios había sido construido por Rómulo junto a un roble sagrado, venerado por los pastores, donde el rey ataba los despojos tomados por él en batalla al general enemigo. Nos dicen explícitamente que la corona de roble estaba consagrada al Júpiter capitolino; un pasaje de Ovidio prueba que se la consideraba emblema especial del dios. Escribiendo en el exilio, a orillas del Mar Negro, el poeta envía a Roma el libro que acaba de componer con el fin de que ahí se publique; humaniza el volumen y lo imagina recorrer la Vía Sagrada hasta las puertas del majestuoso palacio del emperador sobre el monte Palatino. Del portal penden armas espléndidas y una corona de hojas de roble. Al ver todo esto, el poeta exclama: «¿Es ésta, me pregunto, la mansión de Jove? Pues a mi alma profética no le cabe duda que la corona de roble es indicio suficiente para tal conjetura[1]».

Al parecer los reyes de Alba proclamaban ser personificaciones de Júpiter

Los Silvii y los Julii

Julus, Júpiter el Pequeño

Según una tradición que no tenemos derecho a rechazar, Roma fue fundada por los colonos de Alba Longa, ciudad situada en la falda de las colinas Albanas, sobre el lago y el llano de Campania. Por esto, si los reyes romanos proclamaban ser los representantes o personificaciones de Júpiter, dios del cielo, del trueno y del roble, es natural suponer que los reyes de Alba, de los que arrancaba la descendencia del fundador de Roma, debieron haber proclamado lo mismo anteriormente. Ahora bien, la dinastía albana llevaba el nombre de *Silvii* o bosque y no puede menos de ser significativo que en la visión de las glorias históricas de

Roma reveladas a Eneas en el mundo subterráneo, Virgilio, tan arqueólogo como poeta, representase el linaje de los Silvii coronados de roble. Creemos, pues, que una guirnalda de hojas de roble fue parte de las insignias de los antiguos reyes de Alba Longa igual que de sus sucesores los de Roma; en ambos casos señalaba al monarca como representante humano del dios del roble. En cuanto a Silvius, el primer rey de la dinastía albana, sabemos que recibió ese nombre porque nació o creció en la selva, y que al llegar a la madurez compitió por el reino con su familiar Julus, cuyo nombre, como algunos entre los antiguos lo notaron, significa Júpiter el Pequeño. La gente resolvió a favor de Silvius, pero su rival recibió como consolación por haber perdido la corona una investidura con autoridad religiosa y el cargo de pontífice principal, o quizá más bien el de Flamen Dialis, la dignidad más alta después del rey. Es de este Julus o Júpiter el Pequeño que la ilustre casa de los Julii y, por consiguiente, los primeros emperadores de Roma, creían haber surgido.

Los reyes albanos esperaban producir la lluvia y el trueno para el beneficio de sus súbditos

Sin embargo, al ceder el pontificado a sus rivales, parecería que la dinastía reinante de los Silvii o Bosques de ningún modo renunciaba a su propio derecho a personificar al dios del roble y el trueno, pues los anales romanos recuerdan que uno de ellos, Rómulo, Rémulo (Remo) o Amulius Silvius de nombre, se consideró a sí mismo dios igual o superior a Júpiter; para mantener sus pretensiones e intimidar a sus súbditos, construyó unos artefactos con los que imitaba el fragor del trueno y el fulgurar del relámpago. Diodoro relata que en la estación de las frutas, cuando el tronar es muy fuerte y frecuente, el rey mandaba a sus soldados sofocar el estruendo de la artillería celestial haciendo chocar sus espadas contra los escudos; pero sufrió el castigo de su impiedad, pereciendo con su casa, fulminada por el rayo en medio de una horrísona tormenta; el lago Albano,

henchido por la lluvia, se desbordó e inundó su palacio. Pero todavía, dice un historiador antiguo, cuando las aguas están bajas y su superficie no está rizada por la brisa, pueden verse las ruinas del palacio en el fondo transparente del lago. Poniéndola junto a la de Salmoneo, rey de Elis, estas leyendas se refieren a una costumbre verdadera de los reyes primitivos de Grecia e Italia que, como sus compañeros de África hasta los tiempos modernos, esperaban producir la lluvia y el trueno para el beneficio de las cosechas. El rey sacerdotal Numa tenía fama de ser adepto del arte de provocar los rayos del cielo. Sabemos que la imitación de los truenos se ha realizado por algunos pueblos en tiempos modernos como un conjuro de lluvia. ¿Por qué no lo pueden haber hecho así los reyes en la Antigüedad?

Probablemente todos los pueblos latinos tenían su propio Júpiter

Si los reyes de Alba y Roma imitaban a Júpiter como dios del roble llevando una corona de hojas de roble, creemos que también le copiaron en su carácter de dios de los meteoros pretendiendo hacer los truenos y los relámpagos. Si así fue, es probable que lo mismo que Júpiter en el cielo y muchos reyes en la tierra, actuasen como «hacedores de lluvias» públicos, arrancando los chubascos al cielo oscurecido con sus encantamientos, siempre que el suelo agrietado exigiera la refrescante humedad. En Roma, los portillos del cielo se abrían por medio de una piedra sagrada y la ceremonia parece haber formado parte del ritual de Júpiter Elicios, el dios que educe de las nubes el relámpago fulgurante y la llovizna. ¿Quién más adecuado para llevar a cabo la ceremonia que el rey, representante vivo del dios del cielo?

Muchos Júpiter locales en el Lacio

El Júpiter capitolino y Juno

La conclusión a la que hemos llegado en relación con los reyes de Roma y Alba probablemente sea válida para todos los reyes del antiguo Lacio: cada uno de ellos, podemos suponer, representaba o encarnaba a un Júpiter local, y es que difícil-

mente puede ponerse en duda que en antaño cada pueblo o asentamiento latino tuvo su propio Júpiter, tal como en la Italia moderna cada pueblo y casi cada iglesia tiene su propia Madona. Por otra parte, al igual que al Baal de los semitas, al Júpiter local por lo general se le rendía culto en los lugares altos. De hecho, las cumbres boscosas alrededor de las cuales se congregaban las nubes cargadas eran santuarios naturales para el dios del cielo, la lluvia y el roble. En Roma, el dios ocupaba una de las dos cimas del monte Capitolino, mientras que la otra estaba asignada a su esposa Juno, cuyo templo, con el largo tramo de escaleras que hasta él conducen, hace siglos fue oportunamente remplazado por la iglesia de Santa María «en el altar del cielo» (*en Aracoeli*[2]).

El matrimonio sagrado de Júpiter y Juno

Jano y Carna

Como la corona de roble se consagraba a Júpiter y Juno en el Capitolio, podemos suponer que asimismo sucedía en el monte Albano, y que así se derivó el culto capitolino. De modo que el dios del roble tendría su diosa del roble en el bosque sagrado de robles. También en Dodona el dios del roble, Zeus, estaba casado con Dione, cuyo verdadero nombre es tan sólo una forma dialectal diferente de Juno y así, sobre la cumbre del monte Citerión, periódicamente se enlazaba con Hera en imagen de roble. Es verosímil, aunque no pueda ser positivamente probado, que el matrimonio sagrado de Júpiter y Juno se celebrase anualmente por todos los pueblos del tronco latino en el mes al que dieron después el nombre de la diosa, el solsticial mes de junio. Ahora bien, el 1.º de junio los pontífices romanos realizaban ciertos ritos en el bosquecillo de Helerno, junto al Tíber, y ese mismo día, tal vez en el mismo lugar, una ninfa del bosquecillo llamada Carna recibía ofrendas de manteca y gachas de frijol. Se decía que era cazadora, casta y tímida, y que había logrado escapar de sus amantes en las profundidades del bosque, pero que finalmente Jano la había atrapado. Algunos la

con funden con Diana misma. Si verdaderamente era una forma de esa diosa, su unión con Jano, es decir, Diano, resultaría muy apropiada. Además, puesto que tenía una capilla en el monte Celio, alguna vez cubierto de robledales, bien pudo haberse tratado, como Egeria, de una ninfa del roble. Por otra parte, originalmente Jano, o Diano, y Diana no eran más que copias de Júpiter y Juno, con quienes coinciden en nombre y hasta cierto punto en función. Entonces, parece no ser improbable que el rito que los pontífices celebraban el 1.º de junio en el bosquecillo sagrado de Helerno fuesen los esponsales de Júpiter y Juno en la forma de Jano y Diana.

En épocas posteriores el Flamen Dialis y la Flamínica pudieron haber representado a Júpiter y Jano durante su matrimonio sagrado

El Flamen y la Flamínica pudieron haber sido funciones del rey o la reina

Si en alguna época del año celebraban los romanos el matrimonio sagrado de Júpiter y Juno, así como los griegos celebraban el correspondiente matrimonio de Zeus y Hera, puede suponerse que, durante la república, la ceremonia se efectuaba con imágenes de la pareja divina o por el Flamen Dialis y su esposa la Flamínica, pues el Flamen Dialis era el sacerdote de Jove; en verdad que muchos escritores antiguos y modernos lo consideraron, con grandes visos de probabilidad, como imagen viviente de Júpiter, como personificación humana del dios celeste. En los tiempos primitivos, el rey de Roma, como representante del rey Júpiter, naturalmente haría el papel de novio celeste en el matrimonio sagrado, mientras la reina figuraría como la novia celeste, exactamente como en Egipto el rey y la reina caracterizados con disfraces de dioses, y como en Atenas la reina desposaba anualmente al dios vitícola, Dionisos. Que el rey romano y la reina representasen a Júpiter y Juno, es lo más natural de creer pues ésas, como otras deidades, llevaron el título de rey y reina. Aun si el puesto de Flamen Dialis estaba en manos de los reyes, como parece haber sucedido, la doble representación de Júpiter

por el rey y el flamen no necesariamente debió haberles parecido extraña a los romanos de la época. Como vimos, el mismo tipo de duplicación parece haber tenido lugar en Alba, cuando se le permitió a los Julii representar al dios supremo en el carácter de Pequeños Júpiter, mientras la dinastía regia de los Silvii seguía ostentando el trueno y el relámpago divino. Muchos siglos después, la historia se repite con otro miembro de la casa de los Julii, el primer emperador de Roma, deificado en vida con el título de Júpiter, mientras se designaba un flamen para que hiciera para él lo que el Flamen Dialis hacía para el celestial Jove. Se dice que en un principio el propio Numa, el típico rey sacerdote, desempeñó las funciones de Flamen Dialis, si bien más tarde nombró en ese cargo a otro sacerdote de Júpiter con el objeto de que los reyes, eximidos de los engorrosos preceptos religiosos propios del sacerdocio, tuvieran la libertad para dirigir sus ejércitos en la batalla. En esencia, la tradición quizá sea correcta, pues, por analogía, sabemos que las funciones de un rey sacerdote son demasiado agobiantes e incompatibles para permanecer unidas en las mismas manos, y que tarde o temprano la persona en el puesto busca deshacerse de parte de su carga, sean sus deberes civiles o religiosos, delegándola en otros conforme a su temperamento y preferencias. Así, podemos considerar como probable que los reyes romanos en pugna, cansados de marchar en procesión en el papel de Júpiter y observar los complejos rituales, las muchas y tediosas restricciones a las que les obligaba su carácter divino, veían con buenos ojos delegar estas piadosas mojigangas en un sustituto, en cuyas manos confiaban el báculo pastoral mientras ellos se disponían a blandir en otras tierras la filosa espada romana. Esto explicaría el por qué tradiciones posteriores de reyes, de Tulio Hosti lio en adelante, presentan muy pocas trazas de funciones sagradas o sacerdotales asociadas con su posición. Entre las ce-

remonias que a partir de entonces realizaron por diputación pudo haber estado el rito del matrimonio sagrado.

Capítulo 9

La sucesión al trono[*]

¿Cuál era la ley de sucesión al trono latino?

Ningún rey romano fue sucedido en el trono inmediatamente por su hijo; antes bien, tres de ellos fueron sucedidos por sus yernos que eran extranjeros

Esto hace pensar que el derecho al reino se transmitía por línea femenina y era ejercido por extranjeros casados con princesas reales

Aún nos queda preguntar cuál era la ley de sucesión al trono entre las viejas tribus latinas. Según la tradición hubo en total ocho reyes de Roma, de los cuales los cinco últimos, por lo menos, no cabe duda de que ocuparon efectivamente el trono ni de que la historia tradicional de sus reinados es cierta en sus líneas generales. Ahora bien, es muy de notar que, aunque el primer rey de Roma, Rómulo, se decía descender de la casa real de Alba Longa, en la que el trono se consideraba hereditario por líneas masculinas, ninguno de los reyes romanos fue sucedido en el trono inmediatamente por su hijo, aunque varios dejaron hijos o nietos tras ellos. Por otro lado, uno de los reyes descendía de un rey anterior por su madre, no por su padre, y tres de los reyes, Tacio, Tarquino Prisco (el Antiguo) y Servio Tulio, fueron heredados en el solio por yernos que eran extranjeros o de linaje extranjero. Esto hace pensar que el derecho al reino se transmitía por línea femenina y fue realmente ejercido por extranjeros que se casaron con princesas reales. Empleando len guaje técnico, la sucesión al trono de Roma, y probablemente por lo general en el Lacio, creemos fue determinada por leyes especiales que moldearon las sociedades primitivas en muchas partes del mundo, es decir, la exogamia, el casamiento *beena* y el matriarcado o linaje matriarcal. Exogamia es la ley que obliga a un hombre a casarse con mujer de diferente clan que el suyo. Ca-

samiento *beena* es la ley que le obliga a dejar el pueblo de su nacimiento y vivir en el pueblo de su mujer, y matriarcado es el sistema que consiste en señalar el parentesco y transmisión de nombres de familia por la madre en lugar de por el padre[1]. Si estos principios regularon la herencia del trono entre los antiguos latinos, el estado de cosas en este asunto debió ser en algún modo como sigue: el centro político y religioso de cada sociedad debió ser el fuego perpetuo del hogar del rey, atendido por las vírgenes vestales del clan regio. El rey sería un hombre de otro clan, quizá de otra ciudad y hasta de otra raza, que se casaba con la hija de su predecesor y recibía el reino con ella. Los hijos que con ella tuviera heredarían el nombre de su madre, no el suyo; las hijas quedaban en el hogar y los hijos, cuando hubieran crecido, tendrían que marchar por el mundo, casarse y quedarse en el país de su mujer, ya como reyes, ya como particulares. De las hijas que se quedaban en casa, todas o algunas estarían dedicadas, por un corto o largo tiempo, como vírgenes vestales, al ser vicio del fuego y una de ellas llegaría con el tiempo a ser la consorte del sucesor de su padre.

Esta hipótesis explica algunos puntos oscuros de la historia tradicional de los reyes latinos, por ejemplo las historias de su milagroso nacimiento

Los reyes latinos pudieron haber sido procreados durante saturnalias

Esta hipótesis tiene la ventaja de explicar de modo sencillo y natural algunos puntos oscuros de la historia tradicional del reino latino. Así, la leyenda que nos cuenta que los reyes latinos nacieron de madres vírgenes y padres divinos, se hace un poco más inteligible, porque los cuentos de esta clase, aislados de sus elementos fabulosos, significan, ni más ni menos, que una mujer ha sido preñada por algún desconocido. Y esta incertidumbre de la paternidad es fácilmente compatible con un sistema familiar que ignora la paternidad y no así con el que le da gran importancia. Si en el nacimiento de los reyes latinos hubo desconocimiento de sus padres, este hecho acusa una moral relajada de la familia real o

una relajación especial de las leyes morales en ciertas ocasiones en que los hombres y mujeres revertían en una época dada al libertinaje de tiempos anteriores. Tales saturnalias no son infrecuentes en algunos momentos de la evolución social. En nuestro propio país han sobrevivido restos de esto en las prácticas del día 1.º de mayo y de la Pascua de Pentecostés, si no de la Navidad. Las criaturas nacidas de los concúbitos más o menos promiscuos que caracterizan los festivales de esta clase, serían lógicamente considerados como hijos del dios a quien se dedicaba la fiesta.

El festival romano del solsticio de verano era una especie de saturnalia especialmente asociada con Servio Tulio, el rey nacido del fuego

En este aspecto puede ser significativo el festival del holgorio y embriaguez que los plebeyos y esclavos de Roma celebraban el día de «medio verano» o solsticial, festival especialmente asociado con el rey nacido del fuego[2], Servio Tulio, pues era dedicado en honor de Fortuna, la diosa que amó Servio, como Numa a Egeria. Las diversiones populares incluían las carreras a pie y las regatas en embarcaciones. El Tíber presentaba un brillante aspecto con las barcas adornadas de flores y en las que la juventud libaba el vino. El festival parece que fue una especie de saturnalia vernal correspondiendo a la verdadera saturnalia, que caía en el solsticio hiemal. En la Europa moderna veremos después que el festival de «medio verano» o solsticial, ha sido sobre todo una fiesta de amantes y de fuego; uno de sus principales rasgos es el emparejamiento de los novios para saltar las hogueras cogidos de las manos o arrojarse flores, a través de las llamas, el uno al otro. Y muchos agüeros de amor y casamiento son recogidos de las flores que se abren en esta época mística. Es la época de las rosas y del amor. Ni la inocencia y belleza de estos festivales de los tiempos modernos podrán cegar la semejanza con los de los antiguos tiempos, que se distinguían por rasgos groseros que fueron con probabilidad esenciales del rito. En verdad que entre

los rudos campesinos estonianos, estos rasgos se han continuado hasta nuestra generación, si no hasta la actualidad. Otro rasgo de la celebración romana de este festival solsticial merece subrayarse: la costumbre de pasear por el Tíber en este día en barcas decoradas con flores, prueba de que en algún modo era una fiesta acuática y de que, como veremos más adelante, hasta los tiempos modernos el agua ha tenido siempre una parte importante en los ritos de «medio verano», lo que explica por qué la Iglesia, echando su manto sobre la vieja fiesta pagana, decidió dedicarla a san Juan Bautista.

Pero la incertidumbre respecto a la paternidad de los reyes romanos quizá sólo signifique que en épocas posteriores los nombres de sus padres cayeron en el olvido

La hipótesis de haber sido engendrados los reyes latinos en el festival anual del amor, es necesariamente una mera conjetura, por más que el nacimiento tradicional de Numa en el festival de la Parilia, cuando los pastores saltaban sobre las fogatas de primavera, como los amantes saltaban y saltan aún por encima de las hogueras solsticiales, quizá pueda conducirnos a darle un tenue color de probabilidad. Pero lo que es ya muy posible es que la incertidumbre respecto a los padres no surgió mucho tiempo después de la muerte de los reyes, cuando sus figuras fundidas en las nebulosidades de la fábula asumieron proporciones fantásticas y espléndido colorido al pasar de la tierra al cielo. Si ellos fueron extranjeros emigrantes, forasteros y peregrinos en el país que llegaron a gobernar, es natural que el pueblo olvidara su linaje, y, al olvidarlo, los proveyera con otro que les daría tanto más lustre cuanto menos cierto fuese. La apoteosis final que representó a los reyes no tan sólo como hijuelos de dioses, sino como dioses mismos encarnados, pudo facilitarse si, durante su vida, ellos mismos proclamaban su divinidad, lo que ya hemos visto había razones para suponer.

Cuando la descendencia se determina por la línea femenina únicamente, las

Si entre los latinos se quedaban siempre en casa las mujeres de sangre regia y

recibían como maridos hombres de otro linaje y frecuentemente de otro país y que reinaron como reyes en virtud de su casamiento con las princesas nativas, podemos entender entonces, no sólo que fueran extranjeros los que llevaron la corona de Roma, sino también por qué hay nombres extranjeros en la lista de los reyes de Alba Longa. En un estado social donde la nobleza se reconoce solamente a través de las mujeres, en otras palabras, cuando la descendencia por la madre lo es todo y la descendencia por el padre nada, ninguna objeción se aprecia a la unión de muchachas del más alto rango con hombres de nacimiento humilde y aun extranjeros o esclavos, siempre que fueran cónyuges convenientes. Lo que era verdaderamente importante es que el trono real, al que la prosperidad y la existencia misma del pueblo se suponían vinculadas, debería ser perpetuado en forma vigorosa y eficiente, y para este propósito era necesario que las mujeres de la familia real se dieran a hombres física y mentalmente capacitados, según el nivel de la sociedad primitiva, para cumplir el importante deber de la procreación. De este modo, las cualidades personales de los reyes en este grado de evolución social serían consideradas de importancia vital. Si ellos, lo mismo que sus esposas, eran de regia descendencia y aun mejor divina, miel sobre hojuelas, pero sin ser eso lo esencial.

muchachas del más alto rango pueden casarse con hombres de nacimiento humilde y aun extranjeros o esclavos

La hipótesis a la que hemos llegado buscando enmarcar la regla de sucesión al trono latino quedará confirmada por analogía si podemos mostrar que en otras partes, bajo un sistema matriarcal, la paternidad de los reyes no tiene importancia alguna, o más aún, que hombres nacidos esclavos pueden, como Servio Tulio, casar con princesas regias y ascender al trono. Pues bien, precisamente esto ocurre entre los pueblos de lengua tshi de la Costa de Oro en el África Occidental[3]. Así, entre

Entre los achantis, donde el reino se hereda por línea femenina, es irrelevante el rango del padre del rey

los achantis, donde el reino se hereda por línea femenina a los hermanos del rey y luego a los hijos de sus hermanas antes que a sus propios hijos, éstas tienen la libertad de casarse o tener una aventura con quien les plazca siempre y cuando el marido o amante sea un hombre fuerte y bien parecido, de modo que la personalidad de los reyes por él engendrados sobresalga respecto a la de sus súbditos. No importa qué tan bajo sea el rango y la posición del padre del rey. Sin embargo, si las hermanas del rey no tienen hijos, el trono pasa al hijo del rey, y en ausencia de éste a un vasallo o esclavo principal. Ahora bien, en la comarca de Fanti el esclavo principal se hace rey a expensas del hijo. Estos pueblos le prestan muy poca atención al linaje de sus reyes, en especial el paterno, y a pesar de esto los achantis han logrado una civilización bárbara tan desarrollada como la de cualquier estado negro, y probablemente en nada inferior a la de los pequeños reinos latinos en los albores de la historia.

Huellas de sucesión al trono por línea femenina en la antigua Grecia

En Atenas, lo mismo que en Roma, encontramos huellas de la sucesión al trono por casamiento con una princesa real: dos de los más antiguos reyes de Atenas, Cécrope y Anfictión, se habían casado, según se cuenta, con las hijas de sus predecesores. Esta tradición, confirmada por pruebas que enseguida aduciré, señala que en Atenas el patriarcado fue precedido por el matriarcado.

De acuerdo con esta ley de sucesión al trono, los hombres reinan en sucesivas generaciones sobre diferentes reinos

Migraciones de los descendientes varones de Éaco

Estas migraciones no fueron comprendidas en épocas posteriores

Huellas de migraciones pa-

Además, si tenemos algún derecho a suponer que en el antiguo Lacio las familias reales guardaban sus hijas en casa y enviaban sus hijos a casarse con princesas y reinar en los pueblos de sus esposas, resultaría de esto que los descendientes varones reinarían en sucesivas generaciones sobre diferentes reinos. Esto es lo que aconteció en la antigua Gre-

recidas en la tradición escandinava

cia y en la antigua Suecia, por lo que nosotros podemos deducir legítimamente que era una costumbre practicada por más de una rama del tronco ario en Europa. Piénsese, por ejemplo, en la mansión de Éaco, el abuelo de Aquiles y Áyax. El propio Éaco reinó en Egina, pero sus descendientes, como se ha señalado correctamente, «desde un principio se marcharon a otras tierras». Su hijo Telamón emigró a la isla de Salamis, se casó con la hija del rey y gobernó el país. El hijo de Telamón, Teucro, emigró a su vez a Chipre, desposó a la hija del rey y sucedió a su suegro en el trono. También Peleo, el otro hijo de Éaco, abandonó su patria para marcharse a Phthia en Tesalia, donde recibió la mano de la hija del rey y con ella una tercera parte del reino. Los escritores griegos de la Antigüedad apuntan varias razones para explicar estas emigraciones de príncipes. Una muy general es que el hijo del rey era desterrado por homicida. Esto puede muy bien explicar por qué huyó de su país, pero no es razón para que llegase a ser rey en otro. Sospechamos que estas razones son reflexiones tardías inventadas por escritores, a quienes, acostumbrados a la ley de sucesión del reino de padre a hijo, les era dificultoso contar muchas tradiciones de hijos de reyes que abandonaban su país de nacimiento y reinaban sobre un trono extranjero. En la tradición escandinava encontramos huellas de costumbres parecidas. Hemos leído que maridos de hijas reales habían recibido una par te del reino de su regio suegro aun cuando estos suegros tuvieran hijos; en particular durante las cinco generaciones que antecedieron a Haroldo el Rubio, algunos vástagos masculinos de la familia Ynglingar, que se decía llegada de Suecia, cuenta la *Helmeskringla* o sagas de los reyes noruegos que obtuvieron al menos seis provincias de Noruega por casamiento con las hijas de reyes locales.

Cuentos populares contienen reminiscencias de la

De modo que parece ser que en algunos pueblos arios y en cierta etapa de su

transmisión del trono por línea femenina

evolución social fue costumbre juzgar a la mujer y no a los hombres como el canal por el cual corría la sangre regia, y el conceder el reino en las sucesivas generaciones a hombres de otras familias y muchas veces de otros países que se casaban con las princesas y reinaban sobre los pueblos de sus esposas. Un tipo vulgar de cuento popular relata cómo un aventurero que llega de un país extraño consigue la mano de la princesa, hija del rey, y con ella la mitad o todo el reino; este cuento muy bien puede ser reminiscencia de una costumbre verdadera.

Donde estas costumbres prevalecen, el reino es un infantazgo dependiente del matrimonio con una princesa

Donde las usanzas e ideas de esta clase prevalecen, es obvio que el reino es tan sólo un infantazgo dependiente del matrimonio con una mujer de sangre real. El antiguo historiador danés Saxo Gramático expone su concepto del reino muy claramente por boca de Hermutruda, una reina legendaria de Escocia, y su declaración es de lo más significativo posible porque, como veremos a continuación, refleja la práctica seguida de los reyes pictos. «Es verdad que ella era una reina —dice Hermutruda—, pero aunque su sexo lo contradecía, podía considerársela como un rey; es más (y esto es más verdad), cualquiera que ella pensase merecedor de su lecho era al momento rey y ella le concedía su reino y su persona. Así, su cetro y su mano iban juntos». En todas partes donde se observa esta costumbre, un hombre puede muy bien hacerse del reino tanto si se casa con la viuda como si lo hace con la hija de su predecesor. Esto es lo que Egisto hizo en Micenas, y lo que el tío y el sucesor de Hamlet, respectivamente Feng y Wiglet, hicieron en Dinamarca: los tres mataron a sus predecesores, desposaron a las viudas y luego se instalaron tranquilamente en el trono[4].

Beda[5] nos cuenta que todavía en su época, a principios del siglo VIII, siempre que aparecía una duda en la sucesión, los pic-

tos escogían su rey de la línea femenina antes que de la masculina. Testimonios históricos confirman ampliamente esta aseveración. Poseemos una lista de los reyes pictos y de sus padres compilada en el reino de Cenaed, rey de Escocia, hacia finales del siglo X; asimismo, para el periodo que va del año 583 al 840 el registro es corroborado por los Anales Irlandeses de Tigernach y Ulster. Ahora bien, es significativo que en la lista los padres de los reyes nunca sean ellos mismos reyes; en otras palabras, ningún rey fue sucedido en el trono por su hijo. Además, si juzgamos por sus nombres, los padres de los reyes pictos no fueron pictos sino extranjeros: irlandeses, galeses o ingleses. Lo que se deduce de estos hechos es que entre los pictos la familia real era exogámica y la corona se transmitía por línea femenina; dicho de otro modo, las princesas se casaban con hombres de otro clan o incluso de otra raza, y su descendencia a través de estos extranjeros ascendía el trono, ya sea en el orden prescrito según su nacimiento o eligiendo a alguno entre los hijos de las princesas, como parecen sugerirlo las palabras de Beda.

La sucesión al trono a través de un certamen

Tradiciones griegas de princesas cuya mano se obtenía en una carrera

Algunas veces, aparentemente, el derecho a la mano de la princesa y al trono ha sido determinado por un certamen. Los libios *alitemnian* concedían el trono al corredor más alípedo. Entre los antiguos prusianos, los candidatos a la nobleza corrían a caballo tras del rey y el que le alcanzaba primero era ennoblecido. Según la tradición, los juegos más antiguos de Olimpia fueron mantenidos por Endimión, que obligó a sus hijos a ganar el reino en una carrera. Se contaba que la tumba de este rey estaba en el sitio señalado para desde allí dar salida a los corredores. La leyenda famosa de Pelops e Hipodamia es quizá solamente otra versión de la leyenda de que las primeras carreras en Olimpia tenían como premio nada menos que el reino.

La costumbre de correr para conseguir una novia entre los kirguisios y los calmucos

Bien podrían reflejar estas tradiciones una costumbre auténtica de correr para conseguir una novia, pues tal usanza parece haberse conservado en varios pueblos, aunque su práctica haya degenerado en una sencilla forma de simulación. Así, «hay un concurso de carreras llamado "la caza del amor" que puede considerarse parte de la forma matrimonial entre los kirguisios[6]. En ella, la novia, armada de un formidable látigo, monta un caballo veloz y la persiguen todos los jóvenes que tengan alguna pretensión a su mano y es dada en premio al que la captura, pero tiene el derecho, además de espolear al caballo para que corra todo lo más posible, a manejar el látigo con todas sus fuerzas para mantener alejados a los novios que ella no quiera, favoreciendo así al que ha escogido. Sin embargo, "la caza del amor" es una mera formalidad, pues, conforme a la costumbre kirguisia, el pretendiente a la mano de una doncella está obligado a dar cierto *kalym*, o "dinero por la compra", y de antemano debe acordar con el padre el monto de la dote por su hija».

La costumbre de correr para conseguir una novia entre los koriakos y algunas tribus de la península malaya

La carrera para conseguir una novia entre los cafres

Igualmente, «entre los calmucos la ceremonia matrimonial se celebra a caballo. La muchacha monta primero el caballo y corre a todo galope; su pretendiente la persigue; si logra atraparla ella se convierte en su esposa, y el casamiento se consuma ahí mismo; después, ella regresa con él a su tienda de campaña. Sin embargo, a veces sucede que la mujer no desea casarse con la persona que la persigue, y en tal caso no permitirá que él la atrape. Se nos aseguró que nunca sucede que una muchacha calmuca sea atrapada a menos que ella tenga alguna preferencia por el cazador. Si éste no le agrada entonces ella corre a "cuello o nada" —para usar la expresión de los aficionados ingleses a las carreras de caballos— hasta que logra escapar por completo o hasta que el caballo del cazador se agota, dejándola en libertad para vol-

ver y ser atrapada posteriormente por un admirador más favorecido». La carrera por la novia se verifica también entre los koriakos del noreste de Asia. Tiene lugar en una gran tienda de campaña dentro de cuyo perímetro hay muchos compartimientos separados denominados *pologs*, que forman el círculo interno completo. La muchacha comienza a correr de un compartimiento a otro y se libra de casarse si el pretendiente no puede alcanzarla. Las mujeres del campamento colocan todos los obstáculos que pueden a la marcha del pretendiente, haciéndolo tropezar, pegándole con latiguillos y cosas parecidas, de tal modo que le quedan pocas probabilidades de dar alcance a la novia, a menos que la muchacha lo desee y le aguarde. Entre algunas de las rudimentarias tribus aborígenes de la península malaya «el casamiento es precedido por una singular ceremonia. Un anciano presenta a la futura pareja con los invitados reunidos; luego, seguido de los familiares de ambos, los conduce a un gran círculo, alrededor del cual la novia comienza a correr tan rápido como puede. Si el novio logra atraparla, ella se convierte en su mujer, de otro modo él pierde todos los derechos, lo que sucede sobre todo cuando no es lo suficientemente afortunado para agradar a la novia». Otro autor nos cuenta que cuando hay un río cerca, estos salvajes realizan la carrera en el agua; la novia rema a toda velocidad en una canoa perseguida por el novio en otra. Entre los cafres, antes de que inicie la procesión nupcial hacia la choza del novio, la novia puede hacer un último intento para liberarse. Así, se presiona a un joven para que la atrape; si éste no lo logra, en teoría ella puede volver con su padre y la ceremonia completa repetirse; sin embargo, la mayoría de las veces el escape de la novia es un simulacro.

La fuga anual del rey (regifugium) *en Roma pudo haber sido un vestigio de un certamen para ganar el reino y la mano de la princesa*

Parece ser que el derecho a desposar una muchacha, y en especial una princesa, se confería como premio de un concurso atlético. Por esto no hay razón pa-

ra sorprenderse de que los reyes romanos, antes de dar sus hijas en matrimonio, recurrieran a este antiguo método de comprobar las cualidades personales de sus futuros yernos y sucesores. Si nuestra teoría es acertada, el rey y la reina romanos personificaron a Júpiter y a su consorte divina, y, como tales deidades, hacían la ceremonia anual de un casamiento sacro con el objeto de aumentar las cosechas y de que fuesen fructíferos y se multiplicasen los hombres y los rebaños. Así ellos harían lo que en países más nórdicos suponemos hacían el rey y la reina de mayo en tiempos antiguos. Ahora bien, el derecho de representar el papel de rey de mayo y de desposar a la reina de mayo ha sido determinado a veces por un certamen atlético, en particular por carreras; esto bien puede ser la supervivencia de una costumbre matrimonial más antigua y de la clase que hemos examinado, costumbre sujeta a la comprobación de las aptitudes del candidato al matrimonio. Esta comprobación pudiera haber sido razonablemente aplicada con especial rigor al rey con la idea de asegurar que ningún defecto corporal lo incapacitaría para llevar a término los ritos sagrados y las ceremonias de las cuales, aun más que del desempeño de sus deberes civiles y militares, se pensaba que dependían la seguridad y prosperidad de la sociedad. Y podría ser natural requerirle de cuando en cuando que se sometiera de nuevo a la misma ordalía con la idea de demostrar públicamente que continuaba dispuesto a cumplir sus altos deberes. Un vestigio de esta comprobación sobrevivió en la ceremonia conocida como «la fuga del rey» (*regifugium*) que se continuó cumpliendo en Roma hasta los tiempos del Imperio. El día 24 de febrero acostumbraban hacer un sacrificio en los Comicios; cuando estaba terminado, el rey de los ritos sacros huía del Foro[7]. Podemos conjeturar que la fuga del rey fue originalmente una carrera en competencia por un reinado anual que podía servir como premio al corredor más ágil. A fines del año, el rey tendría que correr otra vez para

un segundo reinado, y así sucesivamente hasta que fuera derrotado y depuesto, quizá asesinado. De este modo lo que había sido una carrera tendería a tomar el carácter de fuga y persecución. El rey saldría teniendo una ventaja y sus competidores correrían tras él; si alguno le adelantaba, entregaría la corona y quizá la vida al que fue más ligero de todos para correr. Con el tiempo, un hombre de carácter dominante podría conseguir quedarse sentado permanentemente en el trono y reducir la carrera anual o fuga a la fórmula vacía que suponemos fue siempre en los tiempos históricos. El rito fue interpretado algunas veces como la conmemoración de la expulsión de los reyes de Roma, pero esto parece tan sólo una lucubración posterior ideada para explicar una ceremonia cuyo significado se olvidó. Es mucho más probable que, actuando así, el rey de los ritos sacros se limitara a mantener una costumbre antigua que en el periodo monárquico había sido celebrada anualmente por los reyes romanos, sus antecesores. La finalidad primaria del rito es muy probable que siempre quede más o menos en el terreno de las conjeturas. La explicación que damos está sugerida con pleno conocimiento de la di ficultad y oscuridad en que la materia está envuelta. Si estamos en lo cierto, pues, la huida anual del rey romano fue una supervivencia de épocas en las que el reino era un cargo anual concedido, junto con la mano de una princesa, al atleta o gladiador victorioso; éste y su novia figuraban después como dioses en el casamiento sacro ideado para asegurar la fertilidad de la tierra por magia homeopática.

El violento final de los reyes romanos

La muerte de Rómulo el 7 de julio, el día de las Nonae Caprotinae, *festival parecido a la Saturnalia*

Si acertamos en la suposición de que en muy remotos tiempos los antiguos reyes latinos personificaban a un dios y en dicho carácter eran condenados a muerte con regularidad, entonces podremos entender mejor el misterioso o violento final de muchos de ellos según se cuenta. Sin embargo, no debe darse demasiada

importancia a estas leyendas, pues, cuando una sociedad se encuentra en un estado de gran inestabilidad, los reyes, al igual que los particulares, están expuestos a ser echados por razones mucho más fundadas que el acto de proclamar su divinidad. Como sea, vale la pena observar que, según se cuenta, Rómulo desapareció misteriosamente, lo mismo que Eneas, o fue despedazado por los patricios a quienes había ofendido; y que el 7 de julio, día en que pereció, se celebraba una fiesta que tenía algún parecido con la Saturnalia, pues en ese día se permitía a las mujeres esclavas tomarse libertades extraordinarias. Vestidas como las ciudadanas y con el tocado de matronas o doncellas, salían en esta guisa de la ciudad desdeñando y burlándose de todo cuanto encontraban y enredándose entre ellas mismas en disputas, golpes y pedradas.

El final violento de Tacio, Tulio Hostilio y otros reyes romanos

Otro rey romano que pereció por la violencia fue Tacio, el colega sabino de Rómulo[8]. Se dice que estando en Lavinium haciendo un sacrificio público a los dioses ancestrales, unos ciudadanos a quienes había perjudicado le apuñalaron con los mismos cuchillos y espetones que arrebataron del altar. La ocasión y su modo de morir sugieren que la muerte pudo haber sido mejor un sacrificio que un asesinato. También de Tulio Hostilio, el sucesor de Numa, se contaba comúnmente que había sido muerto por un rayo, aunque muchos mantenían que había sido asesinado a instigaciones de Anco Marcio, que reinó después de él. Hablando del más o menos mítico Numa, tipo de rey sacerdotal, Plutarco observa que «su fama se acrecentó por la suerte de los posteriores reyes, pues de los cinco que reinaron después de él, el último fue depuesto terminando su vida en el destierro, y de los cuatro restantes ni uno solo murió de muerte natural: tres fueron asesinados y a Tulio Hostilio lo aniquiló un rayo». Esto significa que el rey Anco Marcio, al igual que Tarquino el Antiguo y Servio Tulio, murieron a

manos de un asesino. Hasta donde yo sé, ningún otro historiador antiguo registra esto para el caso de Anco Marcio, aunque hay uno que señala que el rey «murió de forma prematura». Tarquino el Antiguo fue asesinado por dos hombres contratados para ese fin por los hijos de su predecesor, Anco Marcio. Finalmente, Servio Tulio encontró la muerte en circunstancias que recuerdan la pugna por el sacerdocio de Diana en Nemi: fue atacado por su sucesor y asesinado por órdenes suyas, aunque no con sus propias manos.

La sucesión al trono latino a veces pudo haberse decidido en un combate a muerte

Combates por el reino en África

Estas leyendas del final violento de los reyes romanos sugieren que el certamen en el que ellos ganaron el trono pudo haber sido un combate mor tal, mejor que una carrera. Si fue así, la analogía que hemos señalado entre Roma y Nemi podría ser más estrecha aún. En ambos sitios, los reyes sacros, vivientes representantes de la divinidad, estaban expuestos a sufrir el destronamiento y la muerte a manos de algún hombre resuelto que probase su derecho divino al sacro oficio por la fuerza de su brazo y el filo de su espada. Una costumbre actual del África Occidental ofrece un paralelo de lo que concibo como la regla del antiguo reino del Lacio. Una vez que se elige al Maluango o rey de Loango, considerado el representante de Dios en la tierra, éste debe asumir su puesto en el *nkumbi*, un enorme árbol cerca de la entrada a su recinto sagrado. Aquí, alentado por uno de sus ministros, debe luchar contra todos los rivales que se presenten impugnando su derecho al trono. Éste es uno de los muchos ejemplos en los que las costumbres del África moderna ilustran los ritos y las leyendas de la antigua Italia. Igualmente, entre los banyoro[9] del África Central, cuyo rey tenía que quitarse la vida con sus propias manos cuando su salud y vigor comenzaban a menguar, la sucesión al trono se determinaba mediante un combate a muerte entre los aspirantes, quienes peleaban hasta

que sólo uno de ellos quedaba vivo. Incluso en Inglaterra, un vestigio de una costumbre similar sobrevivió hasta épocas recientes en la ceremonia de coronación, durante la cual un intercesor tiraba su guante desafiando a un combate a muerte a todos aquellos que impugnasen el derecho del rey a la corona. Pepys fue testigo de esta ceremonia en la coronación de Carlos II[10].

Capítulo 10

El peso de la realeza[*]

I

Regulación de la vida de los reyes y sacerdotes divinos hasta el más mínimo detalle

El Mikado o Dairi de Japón

En cierta etapa de la sociedad primitiva el rey o sacerdote está dotado, según creen, de virtudes o poderes sobrenaturales o es la encarnación de una deidad y, de acuerdo con esta fe, se le hace responsable de los malos tiempos, cosechas fracasadas y otras calamidades parecidas. En algún grado parece presumirse que el regio imperio sobre la naturaleza semejante al que tiene sobre sus súbditos y esclavos, actúa mediante actos concretos voluntarios, y en consecuencia, si agobia la sequía, el hambre, la peste o las tormentas, el pueblo atribuye su mala suerte a la negligencia o culpa de su rey y lo castiga con palizas y encadenándole o, si sigue obstinado, con el destronamiento y la muerte. Algunas veces, sin embargo, al curso de la naturaleza, aunque considerado dependiente del rey, se lo supone parcialmente independiente de su voluntad. Se considera su persona, si se nos permite expresarlo así, a modo de centro dinámico del universo, del que irradian las líneas de fuerza en todas direcciones del cielo, de tal modo que un movimiento de su cabeza o el solivio de su mano afecta al instante y puede alterar seriamente alguna parte de la naturaleza. Él es el punto de apoyo del cual depende el equilibrio mundial, y la menor irregularidad por su parte puede deshacer dicho equilibrio. Por lo tanto, debe tenerse sumo cuida do por él, y también él mismo, su vida entera, hasta el más mínimo detalle, ha de ser regulada para que ningún acto suyo, voluntario o in-

voluntario, pueda desquiciar o destruir el orden establecido de la naturaleza. De esta clase de monarcas es o, mejor aún, era el espiritual emperador de Japón, el Mikado[1] o Dairi; él es encarnación de la diosa Sol, deidad que rige el universo, hombres y dioses incluidos. Una vez al año le presentan sus respetos los dioses y están alojados un mes en su corte; durante este mes, cuyo nombre significa «sin dioses», no se frecuentan los templos porque no están allí, según creen. El Mikado asume en sus declaraciones oficiales y decretos, y su pueblo así lo considera, el título de «deidad manifestada o encarnada» (*Akitsu Kami*) y él reclama autoridad general sobre los dioses de Japón. Por ejemplo, en un decreto oficial del año 646, el emperador es descrito como «el dios encarnado que gobierna el universo».

Las reglas de conducta antiguamente observadas por el Mikado

La siguiente descripción del modo de vivir del Mikado fue escrita hace unos doscientos años. «Actualmente aun los príncipes descendientes de esta familia, y más particularmente el que se sienta en el trono, son considerados como las personas más sagradas por sí mismas y a modo de papas por nacimiento. Con objeto de conservar estas ideas tan convenientes en la mente de sus súbditos, aquéllos están obligados a tomarse un cuidado extraordinario con sus propias y sagradas personas y a hacer cosas tales que, enjuiciadas de acuerdo con las costumbres de otras naciones, serían ridículas e impertinentes. No estará mal dar algunos ejemplos de esto. Él piensa que sería muy perjudicial a su dignidad y santidad tocar el suelo con los pies, y por esta razón, cuando quiere ir a cualquier sitio, debe ser transportado a hombros de un lado para otro. Mucho menos puede consentir en exponer su sagrada persona al aire libre, y el sol no es digno de iluminar su cabeza. Tal es la santidad que se achaca a todas las partes de su cuerpo que no se arriesga a cortarse el pelo, ni las barbas, ni las uñas. Sin embargo, y a menos de estar cada vez más sucio, se necesita que lo

limpien por la noche, cuando él está dormido; porque dicen ellos que lo que se recoja de su cuerpo en estas horas, se le roba y, como es un robo, no perjudica su dignidad o santidad. En tiempos antiguos estaba obligado a sentarse en el trono durante varias horas todas las mañanas, con la corona imperial puesta sobre la cabeza y a quedar inmóvil, semejante a una estatua, sin mover mano ni pie, ni la cabeza, ni los ojos, ni en absoluto parte alguna de su cuerpo, pues mediante esto se pensaba que podría conservar la paz y tranquilidad en su imperio; si desgraciadamente se movía o tendía una mirada en cualquier dirección de sus dominios, estallaría la guerra, el hambre, los incendios o alguna otra catástrofe pronta a desolar el país. Habiéndose des cubierto mucho después que la corona imperial era el paladión que con su inmovilidad conservaba la paz en el imperio para librar del cargante deber su persona imperial, consagrada solamente a los placeres y la ociosidad, se pensó en el expediente actual de colocar la corona sobre el trono todas las mañanas durante unas horas. Sus comidas son aderezadas cada vez en cacharros nuevos y servidas en mesa y platos nuevos: todo está muy limpio y primoroso, pero hecho de loza ordinaria, pues sin un considerable gasto no podrían abandonarse o romperse después de haber servido una sola vez. Generalmente rompían todos los cacharros, temiendo que pudieran llegar a manos de cualquier inadvertido, porque creían religiosamente que si cualquier lego se atreviera a comer en aquella vajilla sagrada, se le hincharían, abrasadas, boca y garganta. El mismo temor a que sobrevinieran males se tenía de las vestiduras sagradas del Dairi; se creía que al lego que se vistiera con ellas, sin permiso o mandato expreso del emperador, le ocasionarían hinchazón y dolores en todo el cuerpo». Sobre el mismo tema dice un relato antiguo del Mikado: «Se consideraba como una bochornosa degradación para él que tocara el suelo con los pies. No se permitía que diesen en su cabeza los rayos del sol o de la luna.

Ninguna de las superfluidades de su cuerpo podía quitarse nunca, ni cortarse el pelo, la barba o las uñas. Se le aliñaban y servían las comidas en vajilla que servía solamente una vez[2]».

Reglas de conducta observadas por los reyes y sacerdotes en África y América

Se encuentran sacerdotes o, mejor aún, reyes divinos parecidos, en un nivel poco más bárbaro, en la costa oeste de África. En punta Tiburón, cerca de cabo Padrón[3], en la Guinea baja, vive solitario en el bosque el rey sacerdotal Kukulu. No puede tocar a una mujer ni dejar su casa, ni aun levantarse de la silla, en la cual tiene que dormir sentado, pues si se tumbase no se levantaría ningún viento y la navegación quedaría parada. Regula las tormentas y en general mantiene en estado salutífero y uniforme la atmósfera. En monte Agu, en el Togo, colonia alemana en el África Occidental[4], vive un fetiche o espíritu llamado Bagba que tiene mucha importancia para el conjunto del país de los alrededores. Se le adscribe el poder de dar o retener la lluvia y es el señor de los vientos, inclusive del *harmattan*, viento caliente y seco que sopla del interior. Su sacerdote mora en una casa sobre el más alto pico de la montaña, donde guarda los vientos en unas vasijas enormes. Se le solicita además para que llueva, y él hace buen negocio con amuletos que consisten en colmillos y quijadas de leopardos. Aunque su autoridad es grande y él es el verdadero jefe del país, en realidad la ley del fetiche le prohíbe dejar la montaña nunca y debe vivir hasta su muerte en la cúspide. Solamente una vez al año puede bajar a hacer sus compras en el mercado, pero aun entonces no debe entrar en la choza de ningún mortal y deberá volver a su lugar de exilio el mismo día. Los asuntos del gobierno en las aldeas son llevados por jefes subordinados suyos y nombrados por él. En el reino africano occidental del Congo había un pontífice supremo denominado Chitomé o Chitombé a quien los negros trataban como un dios en la tierra y todopoderoso en el cielo. Por consiguiente, antes de probar las nuevas cosechas le ofre-

cían las primicias, temiendo que caerían sobre ellos múltiples desgracias si rompían esta ley. Cuando dejaba su residencia para visitar otros lugares de su jurisdicción, toda la gente observaba estricta continencia mientras estuviera en su excursión, por suponer que un acto de incontinencia le sería fatal. Y si se moría de muerte natural, creían que el mundo perecería y la tierra, que solamente está sostenida por su mérito y poderío, sería aniquilada inmediatamente. Igualmente, en Humbe, un reino de Angola, se consideraba delito capital la incontinencia entre jóvenes impúberes, pues existía la creencia de que entrañaba la muerte del rey en menos de un año. En fechas recientes la pena de muerte ha sido conmutada por una multa de 10 bueyes impuesta a cada uno de los culpables. La conmutación de la pena ha atraído a Humbe miles de disolutos jóvenes de las tribus vecinas donde el viejo castigo aún se aplica con todo rigor. Entre las semibárbaras naciones del Nuevo Mundo, en la época de la conquista española se encontraron jerarquías o teocracias semejantes a la de Japón; en particular, el gran pontífice de los zapotecas, en el sur de México, parece haber presentado un estrecho paralelo con el Mikado. Era un poderoso rival del rey y este señor espiritual gobernaba Yopaa, una de las ciudades más grandes e importantes del reino, con absoluto imperio. Es imposible, se nos dice, exagerar la reverencia en que se le tenía. Era considerado como un dios a quien la tierra no tenía méritos para sostener ni el sol para brillar sobre él. Profanaba su santidad tan sólo tocando el suelo con el pie. Los oficiales que llevaban su palanquín al hombro eran miembros de las familias más distinguidas; difícilmente se dignaba mirar a nadie de los que le rodeaban y todo el que le encontraba caía con la cara en tierra temiendo que la muerte le llegara si miraba siquiera su sombra. Los sacerdotes zapotecas tenían ordinariamente una regla de continencia impuesta especialmente sobre el gran pontífice, pero «en ciertos días del año, que se celebraban general-

mente con banquetes y bailes, era costumbre que el gran pontífice se emborrachase, y estando en este estado, creyendo que no pertenecía ni al cielo ni a la tierra, le traían una de las más bellas vírgenes de las consagradas al servicio de los dioses». Si la criatura que nacía después era niño, le exaltaban a príncipe de sangre y el hijo mayor de todos sucedía a su padre en el trono pontifical. Los poderes sobrenaturales atribuidos a este pontífice no están especificados, aunque es probable que recordaran a los del Mikado y Chitomé.

Las reglas de conducta impuestas a los reyes en las sociedades antiguas buscaban preservar su vida para el beneficio de su pueblo

Siempre que, como en Japón y en África Occidental, se imagina que el orden natural y hasta la existencia del mundo están ligados a la vida del rey o sacerdote, claro es que éste será considerado por sus súbditos como un manantial de bendiciones infinitas o de infinitos daños. El pueblo tiene que estarle agradecido por la lluvia o el tiempo soleado que nutre los frutos del suelo; por el viento que trae los barcos a sus costas y hasta por el inmoble suelo que los sustenta. Pero lo que él da, puede rehusarlo, y tan estrecha es la dependencia de la naturaleza de su persona, tan delicado el equilibrio de fuerzas de las que es el centro, que la menor irregularidad por su parte provoca un terremoto que hace temblar la tierra en sus cimientos. Y si puede ser perturbada la tierra por el más fútil acto involuntario del rey, fácil es pensar la convulsión que podría provocar su muerte. La muerte natural del Chitomé, como lo hemos visto ya, supone la destrucción de todo. Evidentemente, y en consideración a su propia seguridad, como puede estar expuesto al peligro por un acto irreflexivo del rey y más todavía por su muerte, el pueblo exigirá de su rey o sacerdote una estricta conformidad con aquello cuyo cumplimiento se cree necesario para su propia conservación y en consecuencia para la conservación de su pueblo y del mundo. La razón de ser de las despóticas monarquías primitivas, en las que el pueblo

existía solamente para el soberano, es totalmente inaplicable a las que aquí estamos tratando. Por el contrario, en éstas solamente vive el monarca para sus súbditos; su vida es valiosa solamente en tanto cumpla los deberes de su posición ordenando los eventos naturales para el beneficio de su pueblo. Tan pronto como deja de hacerlo así, el esmero en servirle, la devoción, el homenaje religioso que el pueblo entonces le prodigó, se torna en odio y desprecio, lo destrona ignominiosamente y podrá agradecer si escapa con vida. Adorado un día como dios, es muerto al siguiente como criminal. Pero en esta conducta cambiante del pueblo no hay nada caprichoso o inconsecuente; por el contrario, es rectilínea. Si su rey es dios, a él deben confiar su defensa, y si no la acepta, debe dejar el puesto a otro que la asuma. Sin embargo, mientras responda a sus esperanzas, no limitan los cuidados que con él tienen y los que le obligan a tomar por sí mismo. Un rey de este género vive acosado por una etiqueta ceremonial, una red de prohibiciones y observancias cuya intención no es contribuir a su dignidad ni mucho menos a su comodidad, sino constreñirle contra una conducta que, perturbando la armonía de la naturaleza, pudiera envolver a él, a su pueblo y al universo en una catástrofe general. Lejos de aumentar su comodidad, estas observancias entorpecen todas sus acciones, aniquilan su libertad y con frecuencia su propia vida, cuyo objeto es conservarla, convirtiéndola en carga penosa y triste.

Tabúes observados por los reyes africanos

De los reyes de Loango, dotados sobrenaturalmente, se dice que el más poderoso de ellos es el que más tabúes se ve obligado a obedecer: regulan todas sus acciones, su paseo y su descanso, su comida y su bebida, su sueño y su vigilia. A estas restricciones está sujeto desde su infancia el heredero del trono y según va teniendo más edad, va creciendo cada vez más el número de abstinencias y ceremonias que cumple «hasta el momento de ascender al

trono, en que se pierde en el océano de los ritos y tabúes». En el cráter extinguido de un volcán, encerrado por todos lados por laderas frondosas, se encuentran las desperdigadas chozas y campos de ñame de Riabba, capital del rey nativo de Fernando Poo. Este misterioso ser vive en lo más recóndito del cráter, acompañado por un harén de 40 mujeres y cubierto, se dice, con monedas antiguas de plata[5]. Salvaje desnudo como es, aún ejerce más influencia en la isla que el gobernador español de Santa Isabel. En él está encarnado, o algo así, el espíritu de los bubis o habitantes aborígenes de la isla. No ha visto nunca la cara de un hombre blanco y según la firme convicción de todos los bubis, la vista de un «cara pálida» le causaría la muerte instantánea. No puede ir a ver el mar; en verdad se cuenta que jamás lo vio ni aun a distancia y que por esto lleva toda su vida unos grilletes en las piernas dentro de la penumbra crepuscular de su choza. Ciertamente, nunca ha puesto sus pies en la playa y a excepción de su mosquete y cuchillo no usa nada que venga de los blancos; telas europeas no tocan su persona y desdeña el tabaco, el ron y hasta la sal.

Tabúes observados por los reyes africanos

Prohibición de mirar el mar

Horror al mar

Entre los pueblos de la Costa de los Esclavos[6] y de habla ewe, en África Occidental, «el rey es al mismo tiempo gran sacerdote. En esta calidad, particularmente en tiempos antiguos, era inabordable para sus súbditos. Solamente por la noche le era permitido salir de su morada con objeto de bañarse y realizar las demás necesidades naturales. Nadie sino su representante, el llamado rey visible, con tres ancianos escogidos, podía hablar con él y aun así, tenían que hacerlo sentados de espaldas a él sobre una piel de buey. No podía mirar a ningún europeo ni caballo, ni mirar el mar, razón por la cual no le estaba permitido ausentarse de su capital ni un solo momento. Estas leyes fueron derogadas en época reciente». El mismo rey de Dahomey está sujeto a la prohibición de contem-

plar el mar y lo mismo sucede con los reyes de Loango y Gran Ardra, en Guinea. El mar es el fetiche de los eyeos, en el noroeste de Dahomey, y ellos y su rey están amenazados con la muerte por los sacerdotes si se atreven a mirarlo. Se cree que el rey de Gayor, en Senegal, moriría infaliblemente dentro del año si cruzase un río o brazo de mar. En Mashonalandia, hasta época reciente, los jefes no podían cruzar ciertos ríos, particularmente el Rurikwi y el Nyadiri; la costumbre era observada estrictamente al menos por un jefe en estos últimos años. «A ningún precio querrá cruzar el río el jefe. Si le es absolutamente necesario hacerlo, le vendan los ojos y le cruzan la corriente disparando tiros y cantando. Si él lo cruzara andando, quedaría ciego o moriría; de todos modos perdería la jefatura». También en el sur de Madagascar, entre los mahafalys y sakalavos, está prohibido a algunos reyes navegar en el mar o cruzar ciertos ríos. El horror al mar no es exclusivo de los reyes. Se dice que los basutos lo comparten de manera instintiva, aun cuando nunca han visto agua salada y viven a cientos de kilómetros del Océano Índico. Los sacerdotes egipcios sentían aversión por el mar al que llamaban la espuma de Tifón; además, tenían prohibido colocar sal sobre la mesa y de ser necesario no cruzaban palabra con pilotos, pues éstos se ganaban la vida en el mar; tampoco comían pescado y el jeroglífico para odio era un pez. Cuando los españoles enviaron a los indígenas de los Andes peruanos a trabajar en los calurosos valles de la costa, éstos temieron que el vasto océano que apareció ante sus ojos mientras descendían por la cordillera fuera causa de enfermedad, por lo que todos sin excepción, aun los niños más pequeños, le oraron suplicando no caer enfermos. Igualmente, se cuenta que la gente tierra adentro en la provincia de Lampung, Sumatra, le rinde cierto tipo de culto al mar y le hace ofrendas de tortas y dulces cuando lo ven por primera vez, reduciendo así su poder para causarles daño.

Tabúes observados por los jefes entre los sakalavos y las tribus montañesas de Assam

Entre los sakalavos, en la región meridional de Madagascar, el jefe está considerado como un ser sagrado, pero «atraillado por una multitud de restricciones que rigen su conducta lo mismo que la del emperador de China. No puede intentar hacer nada, sea lo que sea, a menos que los hechiceros declaren favorables los presagios; no puede comer nada caliente y en ciertos días no puede salir de su choza, y así otras cosas». En algunas de las tribus montañesas de Assam, el jefe y su mujer tienen que observar muchos tabúes respecto a los alimentos; no deben comer búfalo, cerdo, perro, gallina ni tomates. El jefe será casto, marido de una sola mujer, de la que se separa la víspera de una observancia general o pública de tabú. En un grupo de tribus, al jefe le está prohibido comer en pueblo forastero y bajo ninguna provocación, sea la que sea, pronunciará una sola palabra de denuesto. Seguramente imagina la gente que la violencia de cualquiera de estos tabúes por un jefe atraerá la desgracia sobre toda la aldea.

Tabúes observados por los reyes de Irlanda

Los antiguos reyes de Irlanda, así como los reyes de las cuatro provincias de Leinster, Munster, Ulster y Connaught, estaban coartados por ciertas prohibiciones curiosas o tabúes de cuya debida observancia suponían que dependía la prosperidad de la población del país tanto como la suya propia. Así, por ejemplo, no debería levantarse el sol sobre el reino de Irlanda antes que el rey se levantara de su lecho en Tara, la antigua capital de Erín. Le estaba prohibido apearse del caballo en día miércoles en el Magh Breagh[7], cruzar Magh Cuillinn después del atardecer, espolear su caballo en Fan Chomair, ir embarcado en lunes después del Bealltaine (día mayo) y dejar huellas de su ejército sobre Ath Maighue el martes después de «todos los santos». El rey de Leinster no podía rodear Tuath Laighean por la izquierda en día miércoles ni dormir entre el Dothair (Dodden) y el Duibh-

linn con la cabeza inclinada a un lado, ni acampar nueve días seguidos en las llanuras de Cualann, ni viajar por el camino de Duibhlinn en lunes, ni montar caballo enlodado y de patas negras cruzando Magh Mainstean. Al rey de Munster le estaba prohibido divertirse en la fiesta de Loch Lein de un lunes al lunes siguiente, banquetear de noche en el principio de la siega ante Geim en Leitreacha; acampar por nueve días sobre el Siuir y tener una reunión fronteriza en Gabhran. Al rey de Connaught se le prohibía terminar un tratado respecto a su antiguo palacio de Cruachan después de hacer la paz en día de todos los santos, ir con ropa moteada sobre un caballo pío al brezal de Dal Chais, acudir a una asamblea de mujeres en Seaghais, sentarse en otoño sobre los montones sepulcrales de la mujer de Maine, contender corriendo sobre caballo gris y tuerto en concurso entre dos postes en At Gallta. Al rey de Ustler le estaba impedido ir a la feria de caballos de Rath Line entre los jóvenes de Dal Araidhe, escuchar los cantos de las bandadas de pájaros de Linn Saileach después de la puesta del sol, celebrar la fiesta del toro de Dairemie-Daire, ir a Magh Cobha en el mes de marzo y beber del agua de Bo Neimhidh entre dos luces o en el crepúsculo. Si los reyes de Irlanda cumplían estrictamente éstas y otras muchas costumbres más, que estaban en uso desde tiempo inmemorial, se pensaba que no tendrían nunca mala suerte o desgracia y vivirían 90 años sin conocer los achaques de la vejez; que ninguna epidemia o mortandad sobrevendría en su reinado y que las estaciones del año serían favorables y la tierra rendiría cosechas en abundancia; mientras que si abandonaban los usos antiguos, el país sería visitado por el hambre, las plagas y los malos tiempos.

Tabúes observados por los reyes de Egipto

Los reyes de Egipto fueron adorados como dioses y la rutina de su vida diaria estaba regulada en todos los detalles por reglas precisas e invariables. «La vida de los reyes de Egipto —dice Diodoro— no

era semejante a la de otros monarcas que son irresponsables y pueden hacer lo que quieran; por el contrario, todas las cosas estaban fijadas para ellos mediante leyes, y no solamente sus deberes oficiales sino aun los detalles de su vida diaria… Las horas, lo mismo del día que de la noche, fueron coordinadas para lo que tenía que hacer el rey, no lo que a él le gustase, sino lo que estaba prescrito para él. No sólo tenía su horario para las tramitaciones de los negocios públicos o sentarse a enjuiciar, sino todas las horas, para sus paseos, su baño y acostarse para dormir con su mujer y, resumiendo, para todos los actos de su vida todo estaba establecido. La costumbre le prescribía una comida sencilla; la única carne que podía comer era de ternera y solamente podía beber determinada cantidad de vino[8]». Además, hay razones para creer que estas reglas fueron observadas no sólo por los antiguos faraones, sino por los reyes sacerdotales que reinaron en Tebas y Etiopía a finales de la dinastía XX. Entre los karenes de Birmania, un jefe no alcanza su posición por derecho hereditario sino por el hábito de abstenerse de comer carne y beber alcohol. Asimismo, la madre de un aspirante al puesto debe haber renunciado a estas cosas y vivido únicamente de ñames y papas durante todo el embarazo. Durante ese tiempo tampoco debe comer carne ni beber agua de pozos públicos. Para que su hijo pueda aspirar al cargo de jefe debe continuar observando los mismos hábitos.

Tabúes observados por el Flamen Dialis en Roma

De los tabúes impuestos a los sacerdotes podemos hallar un ejemplo notable en las reglas de vida prescritas para el Flamen Dialis de Roma, al que se le interpretaba como imagen viviente de Júpiter o encarnación humana del espíritu celestial. Eran así: el Flamen Dialis no podía montar a caballo ni aun tocar uno siquiera, ni mirar tropas bajo las armas; no podía llevar ningún brazalete que no estuviera roto, ni tener un nudo en ninguna parte de sus vestidos. Ningún fuego, salvo un fuego sagrado, podía tomarse

de su casa, ni tocar harina de trigo o pan con levadura; no podía tocar ni aun nombrar a una cabra, perro, carne cruda, habas y yedra, ni reposar bajo una parra; los pies de su cama tenían que estar embadurnados de barro; su cabellera sólo podía cortarla un hombre libre y con cuchillo de bronce; los recortes de sus uñas y pelo debían ser enterrados bajo un árbol afortunado (fasto). No debía tocar un cadáver en ningún lugar donde fueran a enterrar un muerto, ni ver trabajar si era día santo, ni estar descubierto al aire libre. Si metieran en su casa a un hombre maniatado, tenían que desatarlo y tirar las cuerdas por un agujero del techo para que cayeran en la calle. Su mujer, la Flamínica, tenía que observar aproximadamente las mismas reglas y además otras pro pias para ella: no podía subir más de tres escalones de la clase de escaleras llamadas griegas y en un festival especial se le impedía llevar peinados sus cabellos. La suela de sus zapatos no podía ser hecha de un animal que hubiera muerto por enfermedad o vejez, sino matado o sacrificado, y si escuchaba un trueno quedaba tabuada hasta que ofrecía un sacrificio como expiación.

Tabúes observados por los bodias de Sierra Leona

Entre los grebos de Sierra Leona hay un pontífice que lleva el título de bodia y que ha sido comparado por sutiles razones con el gran sacerdote de los judíos. Se le nombra de acuerdo con un mandato del oráculo. En una ceremonia de instalación muy complicada, lo ungen, le ponen una ajorca en el tobillo como insignia de su puesto y rocían las jambas de su puerta con la sangre de una cabra sacrificada. Tiene a su cargo los talismanes públicos y los ídolos, que él alimenta con arroz y aceite todas las lunas nuevas; hace sacrificios a los muertos y a los demonios en bien de la ciudad. Nominalmente su poderío es muy grande, mas en la práctica está muy limitado, pues no se atreve a arrostrar la opinión pública y es responsable, aun con su vida, de cualquier calamidad que caiga sobre el país. De él se espera que pueda obli-

gar a la tierra a traer abundantes productos: que el pueblo goce de buena salud y que la guerra se mantenga alejada y las brujerías sean tenidas a raya. Su vida está enredada entre prescripciones de ciertos tabúes o restricciones. Así, no puede quedarse a dormir en ninguna casa más que en su residencia oficial, que llaman «la casa ungida» por alusión a la ceremonia hecha en la inauguración. No puede beber agua en los caminos. No puede comer mientras haya un cadáver en la ciudad y tampoco debe observar duelo por el fallecido. Si muere mientras ocupa el puesto, debe ser enterrado a medianoche; pocos deben ser los que se enteren de su fallecimiento y nadie debe lamentar su muerte cuando se haga pública. Si muriese víctima de una ordalía por veneno, bebiendo un cocimiento de madera de sassy[9], entonces sería inhumado bajo las aguas de un torrente.

Tabúes observados por los vaqueros sagrados entre los todas de la India meridional

Entre los todas de la India meridional, el vaquero sagrado (*palol*), que actúa como sacerdote de la vaquería sagrada, está sujeto a una serie variada de restricciones enojosas y pesadas durante todo el tiempo de sus obligaciones, que puede durar muchos años. Por ejemplo, vivirá en la vaquería santa y nunca visitará su casa ni ninguna otra aldea corriente. Será célibe, y si está casado, tendrá que abandonar a su esposa. Ninguna persona corriente puede tocar al vaquero santo ni a la santa vaquería; tal contacto podría macular su santidad hasta hacerle perder su ocupación. Sólo dos días a la semana, generalmente lunes y jueves, puede un profano aproximarse algo al vaquero; los demás días, si tiene algún negocio que despachar con él, se colocará a distancia (algunos dicen que a 400 metros) y le dirá su recado en alas del espacio, a voces. Además, el vaquero sagrado no se cortará el pelo ni tampoco las uñas mientras conserve su puesto. No cruzará un río por el puente, sino vadeándolo, y sólo por ciertos vados. Si en su clan muere alguien, él no puede asistir a ninguna de las ceremonias funerales a menos que pri-

meramente dimita de su cargo y descienda del excelso rango de vaquero al de un cualquiera y vulgar mortal. Indudablemente parece ser que en épocas antiguas tenía que entregar la firma, por no decir los cubos del oficio, siempre que algún miembro de su clan se despedía de la vida. Sin embargo, estas pesadísimas restricciones han sido relegadas por completo, quedando impuestas solamente a los de clase muy eximia. Entre los todas hay de vaqueros a vaqueros, y algunos de ellos tienen más suerte en virtud de su humilde condición social. Con todo, más allá de su posición, la mayoría de estos vaqueros para nada la pasa bien. Por ejemplo, en un lugar llamado Kanodrs existe un templo-vaquería de forma cónica. El vaquero a cargo del mismo debe mantenerse célibe mientras ocupa el puesto; debe dormir en el cobertizo de los becerros, una estructura sumamente frágil, sin puerta y con un fuego muy débil; viste una sola muda de ropas muy menudas; debe tomar su alimento sentado sobre el muro externo que rodea la vaquería y al hacerlo debe evitar tocar sus labios con las manos arrojando la comida directamente a la boca; asimismo, cuando bebe debe evitar que la hoja usada como cuenco toque sus labios, por lo que debe echar su cabeza hacia atrás y desde arriba verter el chorro de agua en su boca. Con excepción de un solo lego, que tiene permitido acompañar al vaquero, aunque no sin observar celibato y dormir en un lecho improvisado en el cobertizo de los becerros, ninguna otra persona tiene permitido acercarse a esta sagrada vaquería bajo ningún pretexto. No debe extrañarnos que hace algunos años dicha vaquería estuviera desocupada y que el puesto de vaquero estuviera vacante. «Hoy en día —dice el doctor Rivers— se designa un vaquero más o menos una vez al año, y éste conserva el puesto únicamente por 30 o 40 días. Según pude saber, lo que ha impedido que la vaquería esté ocupada de manera continua son las pesadas privaciones y restricciones que el encargado debe soportar, y quizá no esté muy lejos el día en que la va-

quería, una de las más sagradas entre los todas, caiga completamente en desuso».

II

El efecto de estas pesadas reglas fue el divorcio entre la autoridad temporal y la espiritual

Las pesadas observancias agregadas al oficio real o sacerdotal producen su natural efecto; los hombres rehúsan aceptar el cargo y por esta razón tiende a caer en mostrenco, o lo aceptan, quedando aplastados bajo su peso, criaturas amilanadas, reclusos enclaustrados, de cuyos dedos paralíticos se deslizan las riendas del gobierno a puños firmes de hombres que con frecuencia poseen la realidad de la soberanía sin el nombre. En algunos países esta resquebrajadura en el poder supremo profundiza hasta una separación total y permanente entre los poderes espirituales y temporales, quedando a cargo de la antigua casa real las funciones puramente religiosas, mientras el gobierno civil pasa a manos de una clase más joven y vigorosa. Daremos algunos ejemplos.

Reluctancia a aceptar la soberanía con sus vejatorias restricciones

En una parte anterior de esta obra hemos visto que en Camboya, a los renuentes sucesores[10] de los reyes del fuego y del agua se les obliga a reinar. En algunos sitios del oeste africano, cuando muere el rey, la familia se reúne en consejo secreto para elegir sucesor; el elegido queda instantáneamente sujeto por los electores, que lo atan y lo dejan tirado dentro de la casa del fetiche, donde lo guardan hasta que consiente en aceptar la corona. Algunas veces el heredero encuentra medio de evadir el honor que se le procura. Conocido era un feroz jefe que andaba armado constantemente, resuelto a resistir por la fuerza cualquier intento para sentarle en el trono. Los salvajes timmes de Sierra Leona, que eligen su rey, se reservan el dere-

cho de darle una paliza la víspera de su coronación y se aprovechan de este privilegio constitucional con tan magnífica voluntad que muchas veces el desgraciado monarca no sobrevive mucho tiempo a su ascenso al trono. Ésta es la razón por la que, cuando los jefes principales guardan rencor a alguno y desean librarse de él, lo eligen rey. Antiguamente, al elegido, antes de proclamarlo rey de Sierra Leona, solían cargarlo de cadenas y zurrarle; después le quitaban los grilletes, le vestían el ropaje real y recibía en sus manos el símbolo de la dignidad real, que era nada menos que el hacha del verdugo. No es, pues, sorprendente leer que en Sierra Leona, donde han existido estas costumbres, «excepto entre los mandingos y suzis, pocos reyes han sido nativos de los países que gobernaron. Tan distintas son sus ideas de las nuestras, que eran muy pocos los que solicitaban tal honor y la competencia era cada vez más rara». Sobre Sierra Leona otro autor nos cuenta que «el honor de reinar, tan codiciado en Europa, muy a menudo es rechazado en África debido al costo que supone, el cual a veces excede con mucho las ganancias de la corona». Sabemos, por los antiguos misioneros jesuitas, que en el reino etiope de Gingiro la reluctancia a aceptar el trono era representada, si no es que verdaderamente sentida: «Cubren el cuerpo del difunto rey con ropas muy costosas y, tras matar una vaca, lo envuelven en su piel; luego, todos los aspirantes al trono, sean sus hijos u otras personas de sangre regia, huyendo del honor que codician, se escabullen y ocultan en las selvas. Después, los electores, todos grandes hechiceros, llegan a un acuerdo sobre quién debe ser el rey, y salen a buscarlo. Una vez internados en la selva, por medio de sus conjuros, según cuentan, una gran ave llamada *liber*, tan grande como un águila, desciende con poderosos chillidos sobre el sitio donde se oculta el elegido, al que descubren rodeado de leones, tigres, serpientes y otras criaturas allí congregadas por medio de brujería. Fiero como estas bestias, el elegido se apresura a en-

contrar a quienes le buscan, hiriendo y a veces matando a algunos de ellos para impedir que le atrapen. Todos participan de buen ánimo, defendiéndose lo mejor que pueden, hasta que logran capturarlo. Entonces lo llevan por la fuerza, con él todavía bregando y aparentemente negándose a asumir la carga que representa el reino, pero todo esto no es más que una farsa e hipocresía».

La división del poder regio: soberanos espirituales y temporales

Creemos que desde muy antiguo recurrieron los Mikados de Japón al expediente de transferir los honores y pesadumbres del poder supremo a sus hijos pequeños, y la instauración de los Taicunes[11], largo tiempo soberanos temporales del país, se delinea desde la abdicación de un Mikado en favor de su hijo de tres años de edad. Habiendo sido arrancada la soberanía del príncipe niño por un usurpador, la causa del Mikado fue defendida por Yoritomo, hombre de alientos y autoridad que derribó al usurpador y restauró al Mikado la sombra del poder mientras él se quedó con la sustancia, transmitiendo a sus descendientes la dignidad que él ganó, sien do así el fundador de la dinastía de los Sogunes. Hacia la última mitad del siglo XVI, los Sogunes fueron activos y eficientes gobernantes, pero el mismo sino que cayó so bre los Mikados los atrapó a ellos; enmarañados en la misma trama inextricable de costumbres y reglas, degeneraron en simples muñecos que difícilmente se movían de sus palacios, mientras los verdaderos asuntos de gobierno eran manejados por un consejo de Estado. En Tonquín[12], la monarquía corrió una suerte parecida. Viviendo, como sus predecesores, en la pereza y el afeminamiento, el rey fue arrojado del trono por un aventurero ambicioso llamado Mack, que de pescador se elevó a Gran Mandarín. Pero el hermano del rey, Tring, echó al usurpador y restauró al rey, reteniendo, sin embargo, para sí y sus descendientes, la dignidad de generalísimo. Desde entonces, los reyes o *dovas*, aunque inves-

tidos con el título y pompa de la soberanía, cesaron de gobernar. Mientras vivían apar tados en sus palacios, el poder político verdadero fue manejado por los generalísimos hereditarios o *chovas*. El actual rey de Sikhim, «como la mayoría de sus predecesores en el trono, es un mero títere en manos de sus astutos sacerdotes, que han hecho de él una especie de rey sacerdotal. Lo exhortan por todos los medios a su alcance a que les entregue el gobierno, mientras él se dedica por completo a los degradantes ritos demoniacos y el continuo musitar de palabrería hueca que constituye la esencia del budismo en su variante tibetana. Lo proclaman santo innato, descendiente directo del rey supremo del Tíbet, el beatificado Srongtsan Gampo, quien fuera contemporáneo de Mahoma en el siglo VII d. C. e introdujera el budismo al Tíbet». «Este linaje sagrado que le otorga dignidad a la figura del rey y, por lo tanto, veneración popular quizá sea, sin embargo, no más que una invención de los sacerdotes para glorificar a su príncipe pelele y lograr así sus sórdidos fines. En el Oriente son comunes estos subterfugios». La costumbre, observada con frecuencia entre los reyes de Tahití, de abdicar al trono con el nacimiento de un hijo, que de inmediato era proclamado soberano y recibía los honores de su padre, quizá tuvo su origen, tal como la costumbre similar algunas veces practicada por los Mikados, en el afán de dejarle a otro la enojosa carga de la realeza, pues, tal como en otras partes, en Tahití el soberano también debía acatar un sistema de vejatorias restricciones.

En Mangaia, isla de Polinesia, la autoridad temporal y la religiosa estaban depositadas en distintas manos, siendo desempeñadas las funciones espirituales por una casta de reyes hereditarios, mientras el gobierno de lo temporal se confiaba de vez en cuando a un jefe militar victorioso, pero cuya investidura tenía que ser completada por el rey. A este último se asignaban las mejores tierras y todos los días recibía ofrendas con la co-

mida más selecta. El Mikado y el Taicún de Japón tenían sus contrapartes en el Roko Tui y el Vunivalu de las islas Fiji. El Roko Tui era el Reverendo o Rey Sagrado; el Vunivalu el Fundamento de la Guerra o Rey Guerrero. Mientras que en un reino, el Rey Guerrero, un tal Thakombau, tenía todo el poder, en un reino vecino la verdadera autoridad estaba en manos del Rey Sagrado. De igual modo, en Tonga, junto al rey civil o *How*, cuyos derechos al trono eran en parte hereditarios y en parte derivados de su reputación guerrera y el número de sus guerreros, había un gran jefe divino llamado *Tooitonga*, «jefe de Tonga», cuyo rango era más alto que el del rey y los otros jefes en virtud de su supuesta descendencia de uno de los dioses principales. Una vez al año le ofrecían las primicias de la tierra en una ceremonia solemne y se creía que si no le hicieran estas ofrendas la venganza de los dioses caería sobre el pueblo de modo ejemplar. Se usaban para él maneras especiales de hablarle que no empleaban con nadie más y todas las cosas que tocase por casualidad se convertían en sagradas o tabuadas. Cuando se encontraban él y el rey, el monarca se sentaba en el suelo en muestra de respeto hasta que «Su Santidad» había pasado. Aunque gozaba de la más alta veneración a causa de su origen divino, este sagrado personaje no poseía autoridad política alguna y si se aventuraba a entrometerse en los negocios del Estado, era a riesgo de recibir un desaire del rey, al que pertenecía el poder real y que al final conseguía desembarazarse de su rival espiritual. El rey de los getae[13] a menudo compartía el poder con un sacerdote, al que sus súbditos llamaban dios. Este hombre divino llevaba una vida solitaria en una cueva o en una montaña santa, y casi no tenía contacto con otras personas a excepción del rey y sus colaboradores. Sus consejos hacían más honda la influencia del rey sobre sus súbditos, pues creían que gracias a ello el rey estaba facultado para transmitirles las órdenes y admoniciones de los dioses. En Atenas, los reyes degene-

raron en poco más que funcionarios sagrados, y se cuenta que la instauración del nuevo cargo de polemarca o Magistrado de Guerra se hizo necesaria debido a su cada vez mayor afeminamiento.

El «rey fetiche» y el rey civil en África Occidental

En algunas partes de África Occidental reinan dos reyes conjuntamente: uno es el «rey fetiche» o religioso y el otro es el rey seglar o civil, pero el rey fetiche es, de hecho, el supremo. Controla el tiempo y demás y puede pararlo todo y a todos. Cuando coloca su cetro rojo en el suelo, nadie puede pasar por allí. Esta división de poderes entre un gobernante religioso y otro seglar se encuentra siempre donde está sin contaminar la verdadera cultura negra, pero donde haya sido perturbada esta cultura específica de los negros, como en Dahomey y en la Achantia, se tiende a la unificación de los dos poderes en un solo rey[14]. Así, por ejemplo, en Nueva Calabar había un rey fetiche que estaba por encima del rey ordinario en todos los asuntos locales, religiosos o civiles, y que siempre marchaba delante de él, asistido por un esclavo que sostenía un parasol sobre su cabeza. Sus opiniones tenían mucho peso. Un misionero que pasó muchos años en Calabar describe el puesto y las causas que llevaron a su desaparición como sigue: «Actualmente la veneración popular está dirigida sobre todo a los diferentes *ndems*. Uno de éstos, llamado Ndem Efik, es una especie de deidad tutelar del país. Antiguamente, una persona era designada con el título de Rey de Calabar para que se hiciera cargo de este objeto de culto, y es probable que poseyera el poder que el título sugiere, siendo entonces rey y sacerdote. Como tributo recibía las pieles de todos los leopardos cazados, y si sucedía que un esclavo se refugiaba en su santuario, a partir de ese momento le pertenecía a Ndem Efik. El puesto, sin embargo, imponía ciertas restricciones a su ocupante. Por ejemplo, no podía comer si alguien más estaba presente, y tenía prohibido participar en negocios. Debido a és-

tas y otras restricciones, cuando murió la última persona en el cargo, un pobre anciano de la familia Cobham, fue imposible hallarle un sucesor y el sacerdocio despareció». Uno de los inconvenientes prácticos del puesto es que el hogar del rey fetiche tiene el estatus de santuario y, por lo tanto, tiende a convertirse en algo no muy distinto a una guarida de rufianes. Así, en la Costa de la Pimienta, en África Occidental, el rey fetiche o bodia, como se le conoce, «desempeña las funciones de sacerdote supremo y se le considera protector de la nación entera. Vive en una casa donada por la gente, y tiene a su cuidado los fetiches nacionales. Aunque goza de algunas prerrogativas en virtud de su posición, debe sin embargo acatar ciertas restricciones que en nada se equiparan con sus privilegios. Su hogar es un santuario al que pueden trasladarse infractores sin el peligro de que alguien los saque, excepto el bodia mismo». Uno de estos bodias dimitió al cargo debido al tipo de gente que se hospedaba con él, además del costo que suponía alimentarlos y las riñas que tenían entre ellos. Llevó una vida de perros y gatos a su lado por tres años. Finalmente arribó un hombre con una manía homicida alternada con cuadros de epilepsia, y no pasó mucho tiempo para que el pastor espiritual se retirara a la vida privada, no sin antes perder un oído y sufrir otras lesiones físicas en un conflicto personal con esta mismísima oveja negra.

El «rey de la noche»

En Porto Novo[15], además del monarca corriente, había un «rey de la noche», que gobernaba durante la oscuridad desde el atardecer hasta el amanecer. Una vez que el sol salía, él no podía permanecer en las calles. Su deber era patrullar los alrededores junto con sus secuaces y arrestar a todo aquel que fuese encontrado en la calle después de cierta hora. Cada una de sus cuadrillas de escoltas era guiada por un hombre que rondaba cubierto de pies a cabeza con una envoltura cónica de follaje y tocaba una concha marina cuyos retumbantes silbos hacían estremecer a cualquiera que los escuchara.

El rey de la noche nunca se reunía con el rey corriente salvo durante el primer y último día de sus respectivos reinados, pues cada uno investía al otro en el puesto y le rendía los últimos honores al morir. Puede compararse al rey de la noche de Porto Novo con un rey de Hawai, a quien también se consideraba tan sagrado que nadie debía verle durante el día, ni siquiera por accidente, so pena de perder la vida; por todo esto el rey sólo salía de noche.

El «rajá tabú» y el rajá civil en las Indias Orientales

En algunas partes de la isla de Timor, en las Indias Orientales, encontramos una división del poder igual que la que representan el rey seglar y el rey fetiche de África Occidental. Algunas de las tribus de Timor reconocen dos rajás: el corriente o rajá civil, que gobierna al pueblo, y el rajá fetiche o «rajá tabú» (*radja pomali*), que se encarga de la dirección de todo lo que concierne a la tierra y sus productos. Este gobernante tiene el derecho de declarar tabuada cualquier cosa; antes de roturar un nuevo terreno hay que obtener su permiso y él ejecuta ciertas ceremonias necesarias mientras se está llevando a cabo el trabajo. Si la sequía o el cornezuelo amenaza las mieses, se invoca su ayuda para salvarse. Aunque su rango sea inferior al del rajá civil, ejerce una influencia constante, incluso en el curso de los acontecimientos, pues su colega seglar está obligado a consultarlo en todos los asuntos importantes. En algunas de las islas vecinas, como Rotti y Flores Oriental, se reconoce un gobernante espiritual de la misma clase y bajo diferentes nombres nativos que significan todos «el señor del suelo». Similarmente, en el distrito de Mekeo, en la Nueva Guinea Británica, hay una jefatura doble. La gente está dividida en dos grupos según las familias, y cada uno de estos grupos tiene su jefe. Uno de ellos es el jefe de la guerra y el otro el de los tabúes (*afú*). El puesto de este último es hereditario; su obligación es imponer un tabú sobre cualquier cosecha, como la de cocos o la de nueces de areca, siem-

pre que crea conveniente prohibir su uso. En su ocupación quizá podemos señalar el comienzo de una dinastía sacerdotal, aunque aún sus funciones parecen ser más mágicas que religiosas, pues conciernen a la dirección de las cosechas más bien que a la propiciación de las altas potencias. Los miembros de la otra familia tienen la obligación de garantizar que el tabú impuesto por el jefe se siga al pie de la letra. Con este fin, de 14 a 15 miembros de la familia forman una especie de policía. Todas las noches recorren la aldea armados con garrotes y disfrazados con más caras o follaje, y mientras ocupan el puesto tienen prohibido vivir con sus esposas e incluso mirar a las mujeres. Por esto las mujeres no abandonan sus casas mientras estos hombres hacen sus rondines. Además, los agentes en servicio tienen prohibido beber agua de coco y masticar nueces de areca en hojas de betel por miedo a que ambas palmeras dejen de crecer. En cambio, cuando éstas exhiben abundantes frutos, el jefe de los tabúes proclama que tal y tal día terminará la restricción. En Ponapé, una de las islas Carolinas, el reinado es electivo hasta donde lo permite la sangre regia, la cual corre por la línea femenina, de modo que la soberanía se transmite para atrás y para delante entre familias que, tomando en cuenta la línea masculina, debemos considerar como distintas. El monarca elegido debe poseer algunos secretos; debe conocer el lugar donde están guardadas las piedras sagradas, sobre las cuales debe además sentarse; debe comprender las palabras y las oraciones santas de la liturgia, y tras haber sido elegido debe recitarlas en el sitio de las piedras sagradas. Sin embargo, a él corresponde únicamente disfrutar los honores del pues to: el verdadero poder para gobernar está en manos de su primer ministro o visir.

Capítulo 11

Los peligros del alma[*]

I

¿Qué entiende por muerte el hombre primitivo?

Los anteriores ejemplos nos demuestran que el oficio de rey sagrado o sacerdote está frecuentemente circundado de una serie de pesadas restricciones o tabúes, cuyo principal propósito parece ser preservar la vida del hombre divino para el bien de su pueblo. Pero si el objeto de los tabúes es defender su vida, surge la pregunta: ¿cómo se supone que esta observancia realiza su fin? Para comprender esto, debemos conocer la naturaleza del peligro que amenaza la vida del rey y cuál es la finalidad de estas curiosas restricciones protectoras. Por consiguiente, nos preguntamos: ¿qué entiende por muerte el hombre primitivo? ¿A qué causas la atribuye? ¿Cómo piensa poder defenderse contra ella?

El alma como maniquí

Así como el salvaje comúnmente explica los procesos de la naturaleza inanimada suponiéndolos producidos por seres vivos que obran dentro o detrás de los fenómenos, del mismo modo se explica los fenómenos de la vida misma. Si un animal vive y se mueve, piensa él, sólo puede hacerlo porque tiene dentro un animalito que lo mueve; si un hombre vive y se mueve sólo puede hacerlo porque tiene dentro un hombrecito o animal que lo mueve. El animalito dentro del animal y el hombre dentro del hombre es el alma. Y como la actividad de un animal u hombre se explica por la presencia del alma, así la quietud del sueño o de la muerte se explican por su ausencia, temporal en el sueño o «trance» y permanente en la muerte. Por esto, si la muerte es la ausencia permanente del al-

ma, el procedimiento para guardarse de ella será impedir que el alma salga del cuerpo, o bien, si ha salido, asegurar su regreso. Las precauciones que adoptan los salvajes para garantizarse uno u otro de estos fines toman la forma de prohibiciones especiales o tabúes, que no son otra cosa que reglas destinadas a asegurar la presencia continua o el retorno del alma. Concretando, son salvavidas o guardavidas. Estas generalizaciones las ilustraremos con algunos ejemplos.

Un misionero europeo[1], dirigiéndose a unos negros australianos, les dijo: «Yo no soy uno, como ustedes piensan, sino dos». Al oír esto, se rieron. «Pueden reírse lo que gusten —continuó el misionero—; yo les digo que soy dos en uno: este cuerpo grande que ven, es uno; dentro hay otro pequeñito que no es visible. El cuerpo grande muere y es enterrado, pero el cuerpo pequeño vuela y se aleja cuando el grande muere». A esta relación algunos de los negros replicaron asintiendo: «Sí, sí. Nosotros también somos dos; nosotros también tenemos un cuerpecito dentro del pecho». Cuando les preguntó adónde se iba el cuerpecito después de la muerte, unos dijeron que al bosque, otros que al mar y uno contestó que no lo sabía. Los indios hurones[2] pensaban que el alma tenía cabeza, cuerpo, brazos y piernas; concretando, que era un pequeño modelo completo del hombre. Los esquimales creen que «el alma presenta la misma figura que el cuerpo del hombre a quien pertenece, pero es de una naturaleza más sutil y etérea».

Tan exacto es el parecido del maniquí al hombre, es decir, del alma al cuerpo, que así como hay cuerpos gordos y flacos, también hay almas gordas y flacas, y así como hay cuerpos pesados y ligeros, grandes y chicos, también hay almas pesadas y ligeras, grandes y pequeñas. La gente de Nías[3] piensa que a todo hombre antes de nacer le preguntan cómo le gusta de grande y pesada el alma, y según el peso o tamaño que desea, así la miden para él. El alma más pesada que se ha dado pesa cerca de

10 gramos. La longitud de la vida de un hombre está proporcionada al tamaño de su alma; por eso los niños que mueren tienen almas pequeñas.

II

Formas de impedir que el alma escape del cuerpo

Es general suponer que el alma se escapa por las aberturas naturales del cuerpo, especialmente la boca y la nariz. Por eso en Célebes colocan en ocasiones en la nariz del hombre enfermo, en su ombligo y en los pies, unos anzuelos de tal modo que si el alma intenta escapar pueda quedar enganchada y sujeta con firmeza. Uno de los utensilios de un curandero haida[4] es un hueso ahuecado en el que embotella las almas que se escapan para devolverlas a sus respectivos dueños. Cuando alguien bosteza o estornuda en su presencia, los hindúes castañetean siempre los dedos creyendo que esto impedirá a aquél que se le salga el alma por la boca abierta. Los itonamas de América del Sur sellan los ojos, la nariz y la boca de un agonizante, para que su espíritu no se marche y arrastre a otros espíritus. En la parte sur de Célebes, para evitar la evasión del alma de una parturienta, la comadrona ata una faja todo lo más fuerte posible alrededor del cuerpo de la paciente. Y por miedo a que el alma de un niño escape y se pierda cuando nace, los alfures de Célebes, en cuanto va a haber algún nacimiento, tienen cuidado de cerrar todas las aberturas de la casa, incluso el agujero de la cerradura, y ocluyen cuidadosamente los huecos y hendiduras de las paredes; también cierran con ataduras las bocas de todos los animales que hay dentro y fuera de la casa, temiendo que alguno de ellos pueda tragarse el alma del niño. Por razones parecidas, todas las personas presentes en la casa, hasta la misma madre, están obligadas a mantener la boca cerrada todo el tiempo que dura el parto. Cuando se preguntó por qué no tienen también cerra-

das las narices temiendo que el alma del niño se meta en alguno de ellos, la respuesta fue que, siendo el aliento inhalado tanto como exhalado por los agujeros de la nariz, el alma sería expelida antes de que pudiera establecerse dentro.

Muchas veces conciben el alma como un pájaro presto al vuelo. Esta idea ha dejado probablemente vestigios en la mayoría de los lenguajes y persiste como metáfora en poesía. Los malayos exteriorizan de muchas maneras extrañas el concepto del alma-ave. Si el alma es un ave que vuela, puede ser atraída por el arroz e impedir así que se marche o conseguir que vuelva de su peligroso vuelo. Así, en Java, cuando se pone a una criatura por primera vez en el suelo (momento que la gente inculta considera especialmente peligroso), la colocan en un gallinero y la madre cloquea como si estuviera llamando a las gallinas, y en Sintang, Borneo, cuando cualquier persona, sea hombre, mujer o niño, cae de una casa o de un árbol y es traída a su hogar, su mujer o cualquier otra parienta corre tan rápido como puede al lugar donde acaeció el accidente y esparce arroz coloreado de amarillo mientras pronuncia: «¡Clo, clo, clo! ¡Alma, fulanito ha vuelto ya a casa! ¡Clo, clo, clo! ¡Alma!» Después reúne el arroz y lo recoge en una cesta, lo trae al paciente y deja caer los granos sobre su cabeza o su mano, repitiendo: «¡Clo, clo, clo! ¡Alma!» La finalidad de esto es evidentemente atraer al alma-ave vagabunda y reinstalarla en la cabeza de su dueño.

El alma de un durmiente se supone que, de hecho, se aleja errante de su cuerpo y visita los lugares, ve las personas y verifica los actos que él está soñando. Ahora bien, la ausencia del alma en el sueño tiene sus peligros, pues si por alguna causa queda detenida permanentemente fuera del cuerpo, la persona privada así del principio vital, morirá. Hay la creencia germánica de que el alma escapa de la boca de un durmiente en forma de ratón blanco o de pajarito y que el impedir la vuelta del ave o del animalito sería fatal para él. También puede encontrarse

con el alma de uno que acaba de morir y arrebatarla; por eso en las islas Arú los habitantes de una casa no duermen allí la noche después de la muerte de alguno de ellos, porque el alma del difunto se supone todavía en la casa y temen encontrarla en el sueño. También el alma del durmiente puede verse imposibilitada de tornar a su cuerpo por un accidente o fuerza física. Cuando un dayako sueña que ha caído al agua supone que este accidente ha ocurrido en realidad y manda buscar al hechicero para que pesque al espíritu con una red de mano en una jofaina, y después de con seguirlo, lo devuelve a su propietario. Los santals cuentan de un hombre que se quedó dormido y teniendo cada vez más sed, su alma en forma de lagarto dejó el cuerpo y entró en una jarra de agua para beber. En aquel momento aconteció que el dueño de la jarra la tapó y como el alma no pudo volver al cuerpo, el hombre murió. Mientras sus amigos estaban preparándose para enterrar el cadáver, alguien destapó la jarra para coger agua, el lagarto escapó y retornó al cadáver, que inmediatamente revivió. Él dijo que había caído en un pozo por coger agua, que había encontrado dificultades para salir y que acababa de volver; así lo comprendieron todos.

Es una regla general entre la gente primitiva no despertar a un dormido, porque su alma está ausente y pudiera no tener tiempo de regresar; si lo hace, el hombre despierta sin alma y caerá enfermo. Si es absolutamente necesario despertar a alguien que duerme, deberá hacerse gradualmente para dar tiempo a que el alma retorne. En Matuku, a un vitiano, súbitamente despertado de su siestecilla por alguien que le pisó un pie, se le oyó implorar a su alma para que volviera. Estaba soñando en aquel instante hallarse muy lejos de allí, en Tonga, y fue grande su alarma cuando al despertar encontró su cuerpo en Matuku. La ansiedad de la muerte se retrataba en su rostro por si no lograba inducir a su alma para que cruzara velozmente el mar y regresase a su desamparado alojamiento. El hombre hubiera

muerto de terror, quizá, si un misionero no hubiera estado por allí cerca para confortarlo. En Bombay se piensa que equivale a un homicidio cambiar el aspecto de un durmiente, como pintarle la cara con diversos colores o poner bigotes a una mujer dormida, pues cuando el alma retorna no reconocería su cuerpo y su propietario moriría.

Mas para que el alma de una persona deje su cuerpo no es necesario que duerma. Puede salir también en sus horas de vigilia y entonces la enfermedad, la locura o la muerte serán los resultados. Así, un hombre de la tribu australiana de los wurunjeri estaba tendido exhalando el último aliento porque su alma se había marchado. Un curandero salió en su persecución y cogió al espíritu por la mitad, precisamente cuando estaba a punto de zambullirse en el sol poniente, que es el luminoso crisol de las almas de los muertos en el momento de sumergirse en el mundo subterráneo donde el sol descansa o en el de emerger de él. Habiendo capturado al espíritu vagabundo, el doctor lo trajo dentro de su alfombra de zarigüeya y tendiéndose sobre el agonizante empujó el alma adentro del enfermo, que al cabo de cierto tiempo revivió.

Algunas tribus del Congo creen que cuando un hombre está enfermo, es que su alma ha dejado el cuerpo y está vagando. Se reclama la ayuda del hechicero para capturar al espíritu descarriado y devolverlo al inválido. Generalmente el médico declara que ha tenido éxito, cazando el alma en la rama de un árbol. Todo el pueblo sale entonces, acompaña al doctor hasta el árbol y allí se destacan los hombres más fuertes para romper la rama en la que se supone se ha alojado el alma del enfermo. Rota la rama, la traen al pueblo haciendo demostraciones del gran peso que tiene y de la dificultad de su transporte. Cuando llegan con la rama a la choza del enfermo, lo levantan y lo colocan junto a la rama haciendo el hechicero los conjuros con los que ellos creen que el alma es devuelta a su dueño.

En sus correrías las almas pueden ser detenidas por espíritus

La marcha del alma no es siempre voluntaria. Puede ser extraída del cuerpo contra su deseo por espíritus, demonios o brujos. Por eso, cuando está pasando un funeral ante la casa, los karenes[5] atan a sus criaturas con unos cordones especiales a un lugar determinado, temerosos de que las almas de los niños abandonen sus cuerpos y entren en el cadáver que conducen. Así están atados hasta que el funeral se halla fuera del alcance de la vista. Y después, cuando el cadáver ha sido depositado en la fosa, pero antes de cubrirlo de tierra, los familiares y amigos se alinean alrededor de la tumba, todos con un bambú hendido a lo largo en una mano y un palo pequeño en la otra; cada cual introduce su media caña en la fosa y arrastrando el palo por la acanaladura del bambú señala a su alma que por aquel camino puede fácilmente saltar fuera de la tumba. Mientras van echando la tierra, sacan gradualmente los bambúes, temerosos de que las almas que ya estaban subiendo por la canal pudieran ser inadvertidamente arrastradas por la tierra que van arrojando a la fosa. Cuando ya la gente abandona el sitio, se llevan los bambúes y ruegan a las almas que se vayan con ellos. Además, a la vuelta del entierro cada karen se provee de tres pequeños ganchos hechos de ramas de árbol y llamando a su espíritu para que le siga, se va volviendo a cortos trechos y hace un movimiento como si le enganchase, e hinca después el gancho en el suelo. Así impide que el alma del vivo se quede con el alma del muerto. Cuando han enterrado a algún karobatako[6] y los demás están cubriendo la fosa, una bruja corre alrededor pegando al aire con una vara; lo hace para alejar las almas de los acompañantes, pues alguna de ellas podría escurrirse y caer en la fosa, quedando cubierta por la tierra y muriendo entonces su dueño.

Con frecuencia el plagio del alma de un hombre se achacaba a los demonios. Los espasmos y convulsiones son generalmente

atribuidos por los chinos a la intervención de ciertos espíritus perversos que gozan arrancando las almas de los hombres de sus cuerpos respectivos. En Amoy[7], los espíritus que tratan así a los bebés y niños se alegran con los títulos rimbombantes de «delegados celestiales que cabalgan galopantes bridones» y «literatos graduados, residentes a mitad del camino del cielo». Cuando un niño se retuerce en convulsiones, la madre aterrorizada se precipita, sube al tejado de la casa y agitando una pértiga de bambú donde ha atado alguna de las ropitas del pequeñuelo, grita varias veces: «Mi pequeño fulanito, vuelve, ven a casa». Al mismo tiempo, otro habitante de la casa golpea fuerte en un gong con la esperanza de atraer la atención del alma descarriada, suponiendo que reconocerá su ropa familiar y se meterá en ella; esta ropita, conteniendo ya el alma del niño, se coloca al lado o encima del niño, que si no muere, seguramente se recobrará más pronto o más tarde. De igual modo, algunos indios capturan el alma perdida de un hombre con sus propios zapatos y la restauran al cuerpo calzándoselos.

En las Molucas, cuando un hombre está delicado de salud, se cree que algún diablo se ha llevado su alma al árbol, montaña o colina donde reside. Un brujo señala el lugar del domicilio del diablo y los amigos del enfermo llevan allá arroz cocido, frutas, peces, huevos crudos, una gallina, un pollo, una prenda de seda, oro, brazaletes y otros obsequios parecidos. Después de colocar la comida, rezan: «Venimos a ofrendarte, oh demonio, estas ofrendas de comida, ropas, oro y demás. Tómalas y devuélvenos el alma del enfermo por quien te rezamos. Déjala volver a su cuerpo para que el que ahora está enfermo pueda ponerse bien». Hecho esto, comen un poco y dejan la gallina desatada como rescate por el alma del paciente; también ponen en el suelo los huevos crudos, pero la ropa de seda, el oro y los brazaletes se los llevan a casa. En cuanto llegan colocan todas las ofrendas que han recogido en una fuente de porcelana, la po-

nen sobre la cabeza del enfermo y dicen: «Ahora tu alma está redimida, tú lo pasarás bien y llegarás a tener canas».

También pueden ser raptadas las almas de sus cuerpos o detenidas en sus correrías no sólo por espíritus o demonios, sino también por hombres, especialmente por brujos. En Viti, si un criminal no confiesa su crimen, el jefe pide una bufanda, «con la que cazará el alma del bribón». A la vista y en ocasiones a la simple mención de la bufanda, generalmente el culpable hace una limpia de su conciencia. Pero si no lo hace, la bufanda será tremolada sobre su cabeza hasta que quede cogida el alma, que será cuidadosamente plegada y clavada en el fondo de la canoa de un jefe, y falto de su alma, el criminal desfallecerá y morirá. Los hechiceros de la isla Danger[8] usaban cepos para las almas. Los cepos estaban hechos con un cordón de fibras de la cubierta de los cocos, de cinco a 10 metros de largo, con lazos de distinto tamaño en cada lado para que encajaran a los diferentes tamaños de las almas; para las almas gruesas había lazos grandes y para las delgadas lazos más estrechos. Cuando estaba enfermo alguien contra el que los hechiceros guardaban algún resentimiento, colocaban cerca de su casa este lazo para las almas y aguardaban el vuelo de su alma. Si en figura de pájaro o de insecto quedaba capturada en las lazadas, el hombre infaliblemente tendría que morir. En algunos lugares del África Occidental, los brujos están continuamente colocando trampas para secuestrar las almas que corretean fuera de sus cuerpos durante el sueño, y cuando han cazado alguna, la atan sobre una hoguera y según se va encarrujando por el calor, el propietario va enfermando. No lo hacen por malquerencia hacia la víctima, sino simplemente como negocio. El brujo no guarda rencor al alma que ha capturado y está dispuesto a devolverla a su dueño si lo paga. Algunos brujos tienen hasta verdaderos asilos para las almas descarriadas y cualquiera que haya perdido o extraviado su alma, siempre puede proporcionarse otra del asilo, pagando su

precio corriente. Ningún reproche cae sobre los hombres que tienen estos asilos privados o que colocan trampas para las almas que pasan; es su profesión, y la ejercen sin severidad ni dureza de sentimientos. Pero también hay miserables que, por malevolencia o con designio de lucro, ponen y arman trampas con el deliberado propósito de cazar el alma de determinada persona, y en el fondo de la trampa y oculto por el cebo, ponen cuchillos y anzuelos que rompan y desgarren a la pobre alma, matándola de una vez o maltratándola de tal modo que haga perder la salud a su propietario, si es que logra zafarse de la trampa y retornar a él.

III

Concepción del alma humana como sombra

Los peligros espirituales que hemos enumerado no son los únicos que acosan al salvaje. Es frecuente que considere a su sombra en el suelo y a su reflejo o imagen en el agua o en un espejo, como su alma, o en último caso, como parte vital de sí mismo y por lo tanto, necesariamente, como una fuente de peligros para él, pues si fuese maltratada, golpeada o herida, sentiría el daño como si le hubiera sido hecho en su persona, y si queda separada de él por completo, como se cree posible, la persona morirá. En la isla de Wetar[9] hay brujos que enferman a una persona hiriendo su sombra con una lanza o acuchillándola con un sable. Después de destruir Śanńkara a los budistas de la India, cuentan que marchó a Nepal, donde tuvo algunas diferencias con el Gran Lama. Para probarle sus poderes sobrenaturales voló por el aire, mas cuando pasó sobre el Gran Lama, éste percibió su sombra deformándose y ondulándose por las desigualdades del suelo y clavó su cuchillo en ella; Śanńkara cayó y se quebró el cuello.

En las islas Banks[10] hay algunas piedras de forma extraordinariamente larga que denominan «espíritus devoradores», porque creen que están alojadas en ellas unos espíritus poderosos y peligrosos. Si la sombra de una persona cae sobre una de estas piedras, el espíritu extrae su alma y la persona muere. Tales piedras, por lo tanto, son puestas en las entradas de las casas para que sirvan de guardianes; un mensajero enviado por el dueño de la casa en su ausencia, dirá en alta voz el nombre del propietario que le envía, por temor a que el vigilante espíritu pétreo imagine que viene con mala intención y le haga algún mal. En los funerales en China, cuando van a cerrar el féretro con su tapa, los circunstantes se retiran en su mayoría unos cuantos pasos e inclusive a otra habitación, porque la salud de una persona se dañaría si permitiera que su sombra quedase encerrada en una caja mortuoria. Y cuando la caja va a ser descendida a la fosa, la mayoría de los asistentes retroceden un poco, temerosos de que sus sombras puedan caer en la fosa y causar así daño a sus personas. El geomántico y sus ayudantes se colocan en el lado de la fosa que hace frente al sol y los enterradores y porteadores juntan sus sombras a sus personas firmemente, atándose bien apretada una tira de tela alrededor de sus cinturas.

Recíprocamente, si la sombra es una parte vital del hombre o de un animal, bajo circunstancias especiales puede ser tan arriesgado su contacto como el que sería ponerse en contacto con la persona o el animal. Por eso el salvaje rehúye por principio la sombra de algunas personas que por diversas razones considera como origen de influjo peligroso. Entre estas clases peligrosas comprenden por lo regular a los enlutados y a las mujeres en general y especialmente a la suegra. Los indios shuswap están convencidos de que la sombra de una persona enlutada, cayendo sobre alguno, lo enfermará. Entre los kurnai de Victoria, Australia, en la iniciación advierten a los novicios

que no deben consentir que la sombra de una mujer se cruce con ellos, porque se volverían flacos, perezosos y estúpidos. Se dice que un nativo australiano, hace poco tiempo, casi murió de terror porque la sombra de su suegra cayó sobre sus piernas cuando estaba durmiendo tumbado bajo un árbol. El terror y pavor con que el salvaje inculto contempla a su suegra es uno de los hechos más corrientes de la antropología. En las tribus yuin de Nueva Gales del Sur era muy rígida la ley que prohibía a un hombre tener cualquier comunicación con la madre de su esposa. No podía mirarla, ni aun mirar en su dirección. Era causa de divorcio si acontecía que su sombra cayera sobre su suegra; en tal caso tenía que dejar a su esposa, que retornaba a sus padres. En Nueva Bretaña[11], la imaginación de los nativos no alcanza a vislumbrar la extensión y naturaleza de las calamidades que resultarían de una conversación accidental entre una suegra y su yerno; el suicidio de uno o de ambos quizá fuera la única solución para tamaña desgracia. La forma más solemne de un juramento que en Nueva Bretaña puede hacerse es: «Señor, si no digo la verdad, que tenga que estrechar la mano de mi suegra».

Quizá en ninguna parte se muestra con más nitidez la equivalencia de la sombra y la vida que en algunas costumbres practicadas actualmente en el sureste de Europa. En la Grecia moderna, cuando se están construyendo los cimientos de un nuevo edificio, es costumbre matar un gallo, un carnero o un cordero y dejar correr la sangre sobre la primera piedra, bajo la cual se le entierra. El objeto del sacrificio es dar fortaleza y estabilidad a la construcción. Pero en ocasiones, en lugar de matar un animal, el constructor induce a una persona a bajar a la cimentación y con cautela le mide su cuerpo o parte de él o de su sombra y entierra las medidas tomadas bajo la primera piedra o coloca la piedra sobre la sombra humana. Se cree que la persona morirá antes del año. Los rumanos de Transilvania es-

tán convencidos de que aquel cuya sombra ha sido emparedada de este modo morirá antes de los 40 días, así que cuando está pasando la gente por una construcción que están elevando, se puede oír un grito de advertencia: «Cuidado con que cojan tu sombra». No hace mucho tiempo que había todavía «comerciantes de sombras», cuyo negocio consistía en suministrar a los arquitectos las sombras que necesitasen para asegurar sus muros. En estos casos, las medidas de la sombra se consideraban como un equivalente de la sombra misma y enterrar aquéllas era tanto como enterrar a ésta, considerada como la vida o el alma del hombre, que privado de ella muere. Esta costumbre es, pues, sustitutiva del emparedamiento de personas vivas o del aplastamiento bajo la piedra fundamental de un nuevo edificio, para darle fuerza y duración a la estructura o, más concretamente, para que el espíritu furioso quede encerrado o encantado en el lugar y lo guarde contra la intrusión de enemigos.

La creencia de que el alma reside en la imagen reflejada

Así como muchos pueblos creen que el alma humana radica en la sombra, así otros (o los mismos) creen que reside en la imagen reflejada en el agua o en un espejo. Así, los nativos de las islas Andamán[12] no consideran a sus sombras, sino a las imágenes reflejadas (en algún espejo) «como sus almas». Cuando los motumotus de Nueva Guinea vieron por primera vez su imagen en un espejo, creyeron que lo que veían eran sus almas. En Nueva Caledonia los viejos opinan que el reflejo de una persona en el agua o en un espejo es su alma, mas la gente joven, enseñada por sacerdotes católicos, sostiene que se trata de un reflejo y nada más, exactamente igual que la reflexión de las palmeras en el agua. El alma reflejada, siendo externa al hombre, está expuesta a los mismos peligros que el alma-sombra. Los zulúes no miran al interior de un pozo oscuro, pues piensan que en él hay un animal que se apoderaría de sus imágenes reflejadas en el agua y así ellos morirían. Los basutos dicen que

los cocodrilos tienen el poder de matar a una persona arrastrando su imagen bajo el agua. Cuando algún basuto muere de repente y sin causa aparente, sus familiares afirmarán que algún cocodrilo cogió su reflejo al cruzar alguna vez un río. En la isla Saddle, de la Melanesia, hay una laguna «donde si alguien mira, muere; el espíritu maligno se apodera de su vida por medio de su reflejo en el agua».

Podemos comprender ahora por qué fue una máxima, lo mismo en la India que en la Grecia antiguas, no mirarse en el agua y por qué los griegos consideraban como presagio de muerte el que una persona soñase que se estaba viendo reflejada en ella. Temían que los espíritus de las aguas pudieran arrastrar la imagen reflejada de la persona, o alma, bajo el agua, dejándola así «desalmada» y para morir. Tal fue probablemente el origen de la leyenda clásica del bello Narciso, que languideció y murió al ver su imagen reflejada en la fuente.

Además, también podemos explicarnos ahora la extendida costumbre de cubrir los espejos o ponerlos vueltos contra la pared, después de morir alguno en la casa. Se teme que las almas de los vivos, proyectadas fuera de las personas en forma de reflejos, en el espejo, puedan ser llevadas por el espíritu del fallecido, que comúnmente se supone ronda por la casa hasta el entierro. La costumbre es exactamente paralela a la observada en la isla de Arú[13], de no dormir en una casa después de morir alguien en ella, por temor de que el alma, al proyectarse fuera del cuerpo en el sueño, pueda encontrar al espíritu del muerto y sea raptada por él. La razón de que la gente enferma no deba mirar al espejo y de que el espejo del cuarto del enfermo deba cubrirse, es también evidente: en momentos de enfermedad, cuando el alma puede volar con tanta facilidad, es particularmente peligroso proyectarla fuera del cuerpo al reflejarla en un espejo. Esta regla es precisamente por esto paralela a la que obedece alguna gente de no permitir a los enfermos dormir;

durante el sueño, el alma sale del cuerpo y hay riesgo de que no pueda volver.

Del mismo modo que las sombras y los reflejos, con frecuencia se considera que los retratos contienen el alma de la persona retratada. Las personas que así lo creen no permiten que se les retrate, pues si el retrato es su alma o al menos una parte vital de la persona, quien lo posea podrá ejercer una influencia nefasta sobre el original. Así, los esquimales del estrecho de Bering creen que la gente que tiene tratos con las brujerías tiene también el poder de sustraer la sombra de cualquiera, que sin ella languidecerá y morirá. Una vez, en una aldea de la parte baja del río Yukón, se dispuso un explorador a tomar con su cámara fotográfica una vista de la gente que transitaba por entre las casas. Mientras enfocaba la máquina, el jefe de la aldea llegó e insistió en fisgar bajo el paño negro. Habiéndosele permitido que lo hiciera, estuvo contemplando atentamente por un minuto las figuras que se movían en el vidrio esmerilado y después, de súbito, sacó la cabeza y gritó a la gente con toda su fuerza: «Tiene todas sus sombras metidas en la caja». Sobrevino el pánico entre la gente y en un instante desaparecieron atropelladamente en sus casas. Los tepehuanes de México miraban a la cámara con miedo cerval y se necesitaron cinco días para persuadirlos a fin de que se dejaran enfocar. Cuando al fin consintieron en ello, parecían criminales antes de ser ejecutados; creían que, fotografiándose, el artista se llevaría sus almas para devorarlas en sus momentos de ocio. Decían que cuando los retratos llegasen al otro país, ellos morirían u ocurriría algún otro mal. Cuan do el doctor Catat y algunos de sus compañeros estuvieron explorando el país Bara, de la costa occidental de Madagascar, el pueblo se volvió repentinamente hostil. El día antes, los viajeros, no sin dificultades, habían fotografiado a la familia real, y se les acusaba de sustraer las almas de los nativos con el propósito de venderlas cuando volvieran a Francia. Negarlo fue

en vano; de acuerdo con las costumbres del país, se les obligó a coger las almas y a ponerlas en un cesto, y el doctor Catat les ordenó que retornasen a sus respectivos dueños.

Algunos aldeanos de Sikhim demuestran un horror vivísimo, escondiéndose lejos, siempre que la lente de una cámara o «el endemoniado de la caja» se vuelve hacia ellos. Piensan que las almas se les van con los retratos, permitiendo así al dueño de éstos embrujarlos, y aseguraban que si se hacía una fotografía del paisaje, quedaría marchito. Hasta el reinado del último rey de Siam no se estampó ninguna moneda con la imagen del rey «porque había un fuerte prejuicio contra toda clase de retratos. Cuando los europeos viajan por la selva, aun hoy, les basta dirigir las cámaras a una multitud para conseguir su dispersión instantánea. Cuando se hace una prueba fotográfica de la cara de una persona y después se lleva lejos, una parte de la vida se va con el retrato; sólo el soberano que fuese bendecido con los años de un matusalén podría permitir que su vida fuera distribuida en pequeños pedazos junto con las monedas del reino».

Creencias análogas persisten todavía en varias partes de Europa. No hace muchos años, unas ancianas de la isla griega de Cárpato estaban muy enfadadas porque alguien se había llevado sus fotografías y creían que, en consecuencia, se debilitarían y morirían. Hay personas en el oeste de Escocia «que rehúsan hacerse fotografías, temerosas de que sea de mala suerte para ellas, y dan como ejemplos los casos de varias de sus amistades que nunca tuvieron un día bueno después de ser fotografiadas».

Capítulo 12

Tabúes[*]

I

Las creencias primitivas sobre el alma contribuyeron a moldear la monarquía primitiva

Dejamos consignados los conceptos primitivos del alma y los peligros a que está expuesta, conceptos que no están limitados a un solo pueblo o país: con variaciones en los detalles se encuentran sobre toda la tierra y sobreviven, como hemos comprobado, en la Europa moderna. Creencias tan profundamente arraigadas y tan extendidas deben haber contribuido a formar el molde en el que se realizó la monarquía primitiva. Si para todas las personas era tanto el trabajo que había que tomarse para salvar su alma de los peligros que la acosaban por todos lados, ¿cuántos más cuidados debería tener aquel de cuya vida dependía el bienestar y aun la existencia de todo el pueblo y que por esta razón era de interés general preservar siempre? Por consiguiente, esperaríamos encontrar la vida del rey protegida por un sistema de precauciones y resguardos todavía más numerosos y minuciosos que los que en la primitiva sociedad se adoptaban por todas las personas para la seguridad de sus almas. Efectivamente, la realidad de los hechos es que la vida de los reyes primitivos está regulada, como hemos visto y veremos más completamente enseguida, por un código de reglas bien definido. ¿Podemos entonces conjeturar que estas reglas son de hecho las mismas salvaguardas que esperaríamos encontrar adoptadas para la protección de la vida del rey? Un examen de las reglas mismas confirma esta conjetura. Porque de esto se deduce que algunas de las reglas observadas por los reyes son

idénticas a las que obedecían las personas particulares en consideración a la seguridad de sus almas; y aun de estas que creemos peculiares al rey, muchas, si no todas, se explican a primera vista por la hipótesis de que no son otra cosa que medidas precautorias para el rey.

Actos tabuados: tabúes sobre el contacto con extranjeros

Como el objeto de los tabúes reales es aislar al rey de toda fuente de peligros, su efecto general es compelerlo a vivir en un estado de reclusión más o menos completa, según el rigorismo y número de las reglas que cum ple. Ahora bien, de todas las fuentes de peligro ninguna es más temida por el salvaje que la magia y brujería, pues sospecha que todos los extranjeros practican estas artes negras. Guardarse contra su influencia perniciosa, ejercida voluntaria o involuntariamente por los extranjeros, es por ello un dictado elemental de prudencia salvaje. He aquí por qué antes de permitir a los extranjeros entrar en una comarca o al menos antes de permitirles mezclarse libremente con los habitantes, frecuentemente se cumplen algunas ceremonias por los nativos del país con el propósito de desposeer a esos extraños de sus poderes mágicos, de contrarrestar la influencia perniciosa que se cree emana de ellos o de desinfectar, por decirlo así, la atmósfera inficionada de la que supone están rodeados. Así, en la isla de Nanumea, en el Pacífico meridional, a los extranjeros de los barcos o de otras islas no se les permite comunicarse con los naturales hasta que todos ellos, o unos pocos representantes de los demás, han sido llevados a cada uno de los cuatro templos de la isla ofreciendo oraciones para que el dios aparte y desvíe cualquier enfermedad o traición que los extranjeros pudieran haber traído con ellos. También dejan sobre los al tares ofrendas de carne acompañadas de cánticos y danzas en honor del dios. Mientras celebran estas ceremonias, todo el pueblo, excepto los sacerdotes y sus ayudantes, se man tiene oculto. Entre los atdanom, de Borneo, es

costumbre que los extranjeros que entran en su territorio paguen a los nativos cierta suma que se gasta en sacrificar búfalos o cerdos a los espíritus de la tierra y el agua para reconciliarlos con la presencia de extranjeros e inducirlos a que no retiren su benevolencia al pueblo del país, sino que bendigan sus mieses de arroz y demás. Rehusando los hombres de un territorio de Borneo mirar a un viajero europeo por temor a que pudiera hacerles enfermar, advirtieron a sus mujeres y niños que no se acercasen a él. Los que no pudieron refrenar su curiosidad mataron aves para apaciguar a los espíritus perversos y se untaron con la sangre. «Más temibles —dice un viajero de Borneo central— que los malos espíritus de las cercanías son los malos espíritus de sitios lejanos que acompañan a los viajeros. Cuando unos visitantes del curso medio del río Mahakan vinieron a saludarme estando yo con los blu-u kayanos, el año de 1897, ninguna mujer se mostró fuera de su casa sin un puñado de corteza de *plehiding* ardiendo, cuyo hedor apestoso aleja los espíritus malignos».

Viajando Creavaux[1] por Sudamérica, entró en un pueblo de los indios apalai. Pocos momentos después de su llegada vinieron algunos trayéndole sobre hojas de palmeras un número de grandes hormigas negras de una especie cuya mordedura es muy dolorosa. Toda la gente del pueblo, entonces, sin distinción de edades ni sexos, se presentó a él, que tuvo que poner las hormigas para que les picasen en sus caras, muslos y otras partes del cuerpo. Algunas veces, cuando aplicaba las hormigas demasiado suavemente, ellos le instaban «¡más, más!» y no quedaron satisfechos hasta que su piel estuvo tachonada de bultitos menudos semejantes a los producidos por urticación. El objeto de esta ceremonia se hace evidente con la costumbre usada en Amboina y Uliase[2], de espolvorear con especias picantes como el jengibre y clavos muy pulverizados a los enfermos a fin de

que la sensación picante ahuyente al demonio de la enfermedad que pudiera estar adherido a sus personas.

Es probable que el mismo temor al extranjero, más que el deseo de honrarle, sea el motivo de ciertas ceremonias que se observan algunas veces en su recepción, pero cuya intención no está claramente enunciada. En Afganistán y algunos lugares de Persia, antes de entrar en el pueblo, frecuentemente se recibe al viajero con el sacrificio de un animal vivo, de alimentos o de fuego e incienso. La misión fronteriza afgana, cuando pasó por las aldeas de Afganistán, fue recibida muchas veces con hogueras e incienso. En ocasiones arrojaban a los cascos de los caballos de los viajeros ascuas encendidas que traían en una bandeja, diciendo al mismo tiempo «sean ustedes bienvenidos».

Entrando en un pueblo del África Central, Emín Bajá[3] fue recibido con el sacrificio de dos cabras con cuya sangre rociaron el sendero que pisaba el jefe para ir a saludar a Emín. Otras veces el temor a los extranjeros y a su magia es tan grande que no les permite ni recibirlos en modo alguno. Así, cuando Speke[4] llegó a cierto poblado, los nativos le cerraron las puertas «porque nunca habían visto un hombre blanco ni las cajas de hojalata que aquellos hombres llevaban. "Quién sabe —decían ellos— si no serán esas mismas cajas los bandidos watutas transformados que vienen para matarnos. No puede por tanto ser recibido". No hubo medio persuasivo para convencerlos y la expedición tuvo que marchar hacia la siguiente aldea».

El miedo que se guarda a los visitantes extranjeros es frecuentemente mutuo. Cuando entra un salvaje en un país extranjero siente que camina por un terreno encantado y toma sus medidas para guardarse de los demonios que allí moran y de las artes mágicas de sus habitantes. Así, cuando van al extranjero, los maoríes realizan ciertas ceremonias para convertir en «suelo corriente» el que pudiera «haber sido consagrado». Cuando el barón Miklucho-Maclay se acercaba a una aldea en

la costa Maclay de Nueva Guinea, uno de los indígenas que lo acompañaban rompió una rama de un árbol y apartándose a un lado le cuchicheó unos momentos, y acercándose sucesivamente a cada uno de los miembros del grupo, después de escupirles, les fue dando en la espalda unos golpes con la rama. Por último, marchó a la floresta y enterró la rama bajo las hojas secas en lo más espeso de la selva. Esta ceremonia tenía por objeto, según creía, proteger a la partida contra toda alevosía y peligro en la aldea a que se aproximaban. La idea de esto era probablemente que las maléficas influencias fueran recogidas en la rama y después quedasen enterradas con ella en el fondo de la selva. En Australia, cuando una tribu forastera es invitada a entrar en una comarca y se está acercando ya al campamento de la tribu propietaria del país, «los extranjeros llevan cortezas encendidas o antorchas, con el propósito, según dicen, de limpiar y purificar el aire».

Otras veces se cree que un hombre que ha hecho un viaje puede haber contraído alguna maldad mágica de los extranjeros con quienes ha estado. Por este motivo, cuando vuelve a casa, antes de ser readmitido en la sociedad de su tribu y sus amigos, tiene que someterse a ciertas ceremonias purificadoras. Así, los bechuanas «se limpian y purifican después de sus viajes, afeitándose la cabeza, etc., temiendo que puedan haberse contagiado de los extranjeros alguna maldad de hechicería o brujería». Dos embajadores hindúes, enviados a Inglaterra por un príncipe indígena, cuando volvieron a la India fue ron considerados impuros por su contacto con los extranjeros, de tal modo que solamente volviendo a nacer podrían quedar inmaculados. «Con el propósito de regeneración se ordena hacer una imagen de oro puro del poder femenino de la naturaleza bajo la forma de una mujer o de una vaca. En esta estatua se mete la persona que va a ser regenerada y es sacada de su interior después por la vía natural. Como una estatua de oro puro y del tamaño

apropiado sería muy costosa, es suficiente hacer una imagen del sagrado *Yoni*, a cuyo través pasa la persona que ha de ser regenerada. Una imagen de oro puro como ésta fue mandada hacer por el príncipe, y sus embajadores nacieron otra vez, pasando por ella».

Cuando se toman precauciones semejantes a ésa en defensa de la gente en general contra la influencia maligna que se supone ejercen los extranjeros, no maravillará que se adopten medidas especiales para proteger al rey del mismo insidioso peligro. En la Edad Media los embajadores que visitaron al Kan tártaro fueron obligados a pasar entre dos hogueras antes de ser admitidos a su presencia y los regalos que trajeron fueron también pasados entre los fuegos. La razón asignada a esta costumbre era que el fuego aleja y purga cualquier influencia mágica que los extranjeros llevasen pensado ejercer sobre el Kan. Cuando los jefes subalternos llegan ante Kalamba (el jefe más poderoso de los bashilangos del Congo) por primera vez o después de haberse rebelado, tienen que bañarse hombres y mujeres juntos en dos arroyos, dos días sucesivos, pasando la noche en la plaza del mercado al aire libre. Después del segundo baño marchan enteramente desnudos a la casa de Kalamba, que dibuja una gran marca blanca en el pecho y la frente de cada uno de ellos; vuelven después a la plaza del mercado y se visten, quedando sujetos a la ordalía de la pimienta, que se les pone a cada uno en los ojos mientras el sufriente tiene que hacer una confesión de todos sus pecados y responder a todas las preguntas que puedan hacérsele y prestar ciertos juramentos. Con esto termina la ceremonia, y los forasteros quedan así libres para ir a sus alojamientos en la ciudad tanto tiempo como quieran.

Actos tabuados: tabúes sobre los actos de comer y beber

En opinión de los salvajes, los actos de comer y beber van acompañados de peligros especiales, pues en esos momentos el alma puede escapar por la boca o ser raptada, extraída por las

artes mágicas de un enemigo personal. Así, se dice de los batakos que, «puesto que el alma puede dejar el cuerpo, tienen que ser cuidadosos para evitar que salga y se extravíe cuando haya más necesidad de ella, pero solamente es posible prevenirlo permaneciendo en casa. En las comidas se debe tener la casa cerrada para que el alma quede y goce de las cosas buenas puestas ante ella». Los zafimanelos de Madagascar cierran con cerrojo sus puertas durante las comidas y difícilmente los puede ver alguien comiendo. Los warua no permiten que nadie los vea comer o beber, siendo doblemente particular que ninguna persona del sexo opuesto los pueda ver haciéndolo. «He pagado a un hombre para que me dejase verlo beber; no he podido conseguir que un hombre consienta que una mujer lo vea beber». Cuando se les ofrece un trago, piden muchas veces una tela que los oculte mientras beben.

Si éstas son las precauciones corrientes que toma la gente vulgar, las que tomen los reyes serán extraordinarias. El rey de Loango no puede dejarse ver comiendo o bebiendo por ningún hombre o animal bajo pena de muerte. Un perro favorito entró en el cuarto donde el rey estaba comiendo y el rey ordenó que lo matasen allí mismo. Una vez, el propio hijo del rey, un muchacho de 12 años de edad, inadvertidamente vio al rey beber. Inmediatamente el rey ordenó que lo vistieran suntuosamente y le dieran una comida de gala, después de lo cual mandó cortarlo en cuatro cuartos y llevarlo por toda la ciudad con una proclama en la que se decía que había visto beber al rey. «Cuando el rey piensa beber, manda que le traigan una copa de vino; el que lleva la copa tiene una campanilla en la mano y tan pronto entrega la copa al rey, vuelve la cabeza y agita la campanilla, con lo que todos los presentes se arrojan al suelo y se ponen de bruces quedando así hasta que el rey ha bebido… Su comida es casi por el mismo estilo, porque tiene una casa a propósito para ello, donde ponen sus vituallas sobre una banqueta

o mesa; cuando va allí cierra la puerta, y cuando ha terminado golpea en la puerta y sale, así que nadie ha visto comer o beber al rey. Se cree que si alguno lo viera, el rey moriría instantáneamente». Es un crimen capital ver en sus comidas al rey de Dahomey. Cuando bebe en público, como hace en ocasiones extraordinarias, se oculta tras de una cortina o mantienen pañuelos alrededor de su cabeza, mientras toda la gente se pone de bruces en el suelo.

Actos tabuados: tabúes sobre los restos de comida

También la artera magia puede atrapar a un hombre a través de los restos de los alimentos que tomó o de los platos en que ha comido. Dados los fundamentos de la magia simpatética, continúa subsistiendo una conexión real entre el alimento que un hombre tiene en su estómago y el que no ha querido y ha dejado intacto, y por esto, dañando lo rehusado, se puede dañar simultáneamente lo que comió. Entre los narrinyeri de Australia del sur, todos los adultos están constantemente rebuscando huesos de animales, pájaros o peces cuya carne haya sido comida por alguna persona, con objeto de construir con ello un mortífero talismán. Todos tienen buen cuidado, en cambio, de quemar los huesos de los animales que han comido, por miedo a que caigan en manos de un hechicero. En Tana, una de las Nuevas Hébridas, la gente entierra o arroja al mar los restos de sus comidas, temiendo que puedan caer en manos de los «enfermadores», porque si uno de estos brujos encuentra un residuo de sus comidas, como una cáscara de plátano, lo recoge y lo quema espaciosamente en la hoguera. Conforme lo va quemando, la persona que comió aquel plátano cae enferma y envía «al que hace la enfermedad» ofrecimientos de regalos si deja de quemar la cáscara del plátano. Los nativos de Nueva Guinea tienen sumo cuidado en destruir o esconder las cáscaras, pellejos y otros restos de comida, temerosos de que sus enemigos puedan encontrarlos y usarlos para el daño y destrucción de quienes los comieron. Por

esto, queman sus sobras, las tiran al mar o usan cualquier otro procedimiento para alejar la posibilidad de daño.

Debido a semejante miedo a la brujería, nadie puede tocar los alimentos que el rey de Loango deja en su plato; los entierran en un agujero en el suelo. Nadie puede beber tampoco en la vasija del rey. En la Antigüedad, los romanos acostumbraban romper las cáscaras de huevo y las de los caracoles que habían comido para que los enemigos no hicieran brujería con ellas. La práctica general, todavía observada entre nosotros, de romper las cáscaras vacías de los huevos servidos, puede haberse originado en la misma superstición.

El miedo supersticioso a la magia que pueda obrar sobre un hombre por intermedio de los restos y sobras de su alimentación, ha producido el efecto beneficioso de inducir a muchos salvajes a la destrucción de lo sobrante, que dejado pudrir, podría resultar una fuente real de corrupción, no sólo imaginaria, de enfermedades y muerte. No es solamente la condición sanitaria de una tribu la beneficiada por esta superstición; es harto curioso que la misma infundamentada fantasía, la misma noción falsa de causalidad, ha reforzado indirectamente las obligaciones morales de hospitalidad, honor y buena fe entre los hombres que la sienten. Porque es evidente que cualquiera que intente dañar a un hombre por arte mágica, rehusará participar en su comida, pues si lo hiciera, dados los principios de la magia simpatética, sufrirá igualmente que su enemigo. Ésta es la idea que conduce en la sociedad primitiva a santificar el lazo que se adquiere por comer juntos[5]; participando del mismo alimento, dos hombres dan, en cierto modo, rehenes de su buena voluntad y conducta. Cada uno garantiza al otro que no proyecta maldad contra él, puesto que estando materialmente unidos por el alimento común en sus estómagos, cualquier daño que pudiera hacer a su compañero recaería sobre su propia cabeza y con la misma fuerza precisamente con la que cayera

sobre la cabeza de su víctima. En lógica estricta, sin embargo, el lazo simpatético dura solamente el tiempo que esté en el estómago de cada una de las dos partes. Por esto, el convenio formado al comer juntos es menos solemne y duradero que el formado por la transfusión recíproca de sangre de las venas, pues esta transfusión creemos que los enlaza de por vida.

II

Personas tabuadas: jefes y reyes tabuados

Hemos visto que los alimentos del Mikado eran cocinados en vajilla nueva para cada comida y servidos en platos también nuevos para cada vez; que lo mismo los potes y cacharros que los platos y fuentes eran de loza ordinaria, para poder romperlos o desecharlos después de servir una vez; que eran rotos generalmente, pues se creía que si alguno comiera en esta vajilla sagrada, su boca y garganta se inflamarían e hincharían. El mismo efecto pernicioso creían que experimentaría el que se pusiera las ropas del Mikado sin su consentimiento; se llenaría de tumefacciones y dolores por todo el cuerpo. En Viti o Fiji hay un nombre especial (*kana lama*) para la enfermedad que se supone causada al comer en algún plato de jefe o vestir su ropa; «con la garganta y el cuerpo hinchados, muere la persona impía. Tengo una esterilla fina que me dio un hombre que no la quiso usar porque el hijo mayor del jefe Thakombau se había sentado en ella. Siempre había una familia o clan de profanos que estaban exentos de ese peligro. Hablando acerca de esto con Thakombau, me dijo éste: "¡Ah, sí! Aquí, fulano, ven y ráscame la espalda". El hombre lo rascó; era uno de los que podían hacerlo con impunidad. El nombre de las personas tan altamente privilegiadas era *Na naduka ni*, que quiere decir "la porquería del jefe[6]"».

De los terribles efectos que siguen al uso de la vajilla o trajes del Mikado y de un jefe vitiano, vemos el «otro lado» del carácter del hombre-dios que aquí nos llama la atención. La persona divina es tanto un manantial de peligros como de bendiciones; no sólo debe ser guardada, sino también hay que guardarse de ella. Si su organismo sagrado es tan delicado que cualquier contacto puede desordenarlo, también, como si estuviese cargado eléctricamente con una fuerza poderosa mágica o espiritual, puede descargarse con efectos mortales en todo lo que llegue a estar en contacto con ella. En consecuencia, el aislamiento del «hombre-dios» es absolutamente necesario tanto para su propia seguridad como para la de los demás. Su virtud mágica es contagiosa en el estricto sentido de la palabra; su divinidad es un fuego que, bajo las debidas restricciones, confiere bendiciones infinitas, pero que manejado atolondradamente o permitiendo romper sus limitaciones, quema y destruye lo que toca. Por esto, los efectos desastrosos son achacados a la infracción de un tabú; el infractor ha introducido su mano en el fuego divino que la encarruja y consume al momento.

Por ejemplo, en cierta ocasión aconteció que un jefe neozelandés, de alto rango y gran santidad, dejó los residuos de su almuerzo a un lado del camino. Un esclavo fornido y hambriento llegó después de marcharse el jefe, vio lo que quedaba del almuerzo y se lo comió sin más preámbulos. No había terminado aún cuando un horrorizado espectador le informó que el alimento que había comido era del jefe. «Yo conocía bien al delincuente infortunado; tenía fama por su valentía y había destacado en las guerras de la tribu, pero no había acabado aún de oír la fatal noticia cuando fue sobrecogido de las convulsiones y ca lambres de estómago más extraordinarios, que no cesaron hasta que murió al anochecer del mismo día. Era un hombre fuerte, en la plenitud de su vigor y si un pekeha europeo librepensador dijese que no fue muerto por el tapú del jefe, que le había

sido comunicado al alimento por contacto, se le escucharía con menosprecio por su ignorancia e incapacidad para entender la prueba directa y manifiesta». Esto no es un caso aislado. Una mujer maorí que comió un poco de fruta y después fue advertida de que la fruta había sido cogida de un lugar tabuado, exclamó que el espíritu del jefe cuya santidad había sido profanada la mataría. Esto fue después del mediodía; al día siguiente a las 12 del día había fallecido. La cajita de yesca propiedad de un jefe maorí en una ocasión fue causa de muerte para varias personas, pues habiéndola perdido y al ser encontrada por algunos hombres, la usaron para encender sus pipas, muriendo aterrorizados al saber a quién ha bía pertenecido. Así también, las prendas de vestir y de uso de un alto jefe neozelandés matarán al que las lleve puestas. Un misionero observó cómo un jefe tiraba a un precipicio una manta que le parecía pesada de llevar. Habiéndole preguntado el misionero por qué no la dejaba en una rama de árbol para que pudiera usarla otro viajero, el jefe le contestó que «era precisamente el temor de que otro la cogiera lo que lo obligaba a tirarla por allí, pues si alguno lo hiciera, su *tapú* —que es su poder espiritual comunicado por contacto a la manta y por la manta al hombre— mataría a esa persona». Por razón similar, un jefe maorí no soplará con la boca un fuego, pues su aliento sagrado comunicaría su santidad al fuego, la que pasaría de éste al puchero, del puchero a la carne del puchero y de la carne a la persona que se comiera la carne del puchero puesta en el fuego así santificado por el santo aliento del hombre sagrado; el que comiera esa carne infectada por el aliento del jefe comunicado por esos intermedios, seguramente moriría.

Personas tabuadas: mujeres tabuadas durante la menstruación y el parto

En general podemos decir que la prohibición de usar vajilla, ropas y demás efectos de ciertas personas y las consecuencias que se siguen de la infracción de la regla son exacta-

mente las mismas tanto para las personas sagradas como para las que pudiéramos denominar impuras, manchadas o polutas. Así como las prendas tocadas por un jefe sagrado matan al que las coge, así sucede también con las cosas manipuladas por una mujer menstruante. Un negro australiano que descubrió que su mujer había pernoctado sobre su manta en periodo menstrual, la mató y se murió de terror antes de los 15 días. Las mujeres australianas en sus «periodos» tienen prohibido bajo pena de muerte tocar nada de uso de los hombres y ni aun caminar por el sendero que frecuente un hombre. También son encerradas en el parto y todas las vasijas usadas durante su reclusión se arrojan al fuego. En Uganda, la vajilla que una mujer toca debe ser destruida cuando la impureza de su catamenio o de su puerperio está en ella. Las lanzas o los escudos tocados por ella no se destruirán y solamente se purificarán.

Similares restricciones se imponen en muchos pueblos a las mujeres puérperas y ciertamente por las mismas razones. En este periodo se supone que las mujeres están en una condición peligrosa que podría contagiar a cualquier persona o cosa que tocasen; por eso se les pone en cuarentena hasta que recobran la salud y energía, habiendo pasado el imaginario peligro. Así, en Tahití una mujer en el puerperio estaba recluida de dos a tres semanas en una choza provisional levantada en terreno sagrado; durante el tiempo de reclusión quedaba excluida de tocar las provisiones que le traían teniendo que darle de comer otra mujer. Además, si alguien tocaba al recién nacido en este periodo, quedaba sujeto a las mismas restricciones que la madre hasta celebrar la ceremonia de la purificación. Igualmente en la isla de Kadiak, en Alaska, una mujer en trance de dar a luz se retira a una cabaña baja y mísera construida de juncos, donde permanece 20 días después de haber nacido el hijo, sin atención a la época del año y considerándola tan impura que nadie la puede tocar, y le aproximan los alimentos con una vara. Para

los indios bribri la impureza del puerperio es mucho más peligrosa aun que la catamenial. Cuando una mujer siente que su parto está cercano, se lo dice a su marido, que con presteza construye una choza en un lugar solitario. Allí vivirá sola sin mantener conversación con nadie, salvo con su madre o alguna otra mujer. Después del parto el curandero la purifica soplándole y teniendo sobre ella un animal cualquiera. Pero aun así, esta ceremonia solamente mitiga su impureza dejándola en un estado considerado equivalente al de una mujer menstruante; durante un mes lunar completo vivirá aparte de su familia cumpliendo las mismas reglas de comer y beber que las relativas a los periodos menstruales. El caso es aún peor y la impurificación todavía más mortífera si tiene un aborto o un niño muerto antes de nacer, pues entonces ella no puede estar cerca de ningún alma viviente y el simple contacto con cosas que ella haya usado es excesivamente peligroso, dándosele su alimento en la punta de una pértiga. Esto dura por lo general tres semanas, después de cuyo tiempo puede volver a su casa, sujeta solamente a las restricciones habituales de un confinamiento por parto.

Personas tabuadas: guerreros tabuados

El salvaje imagina que los guerreros se mueven, por decirlo así, en una atmósfera de peligro espiritual que les constriñe a hacer uso obligado de gran variedad de supersticiones muy distintas por su naturaleza a las precauciones racionales que corrientemente adoptan contra los enemigos de carne y hueso. El efecto general de estas observancias es colocar al guerrero, lo mismo antes que después de la victoria, en el mismo estado de reclusión o cuarentena espiritual en la que, para su propia seguridad, pone el hombre primitivo a sus dioses humanos y otros entes peligrosos. Así, cuando los maoríes salían al «sendero de guerra», quedaban sagrados o tabuados en el más alto grado y ellos y sus amistades en casa tenían que observar con rigor muchas cos-

tumbres curiosas sobre y por encima de los numerosos tabúes de la vida ordinaria. Llegaban a estar tan tabuados que, como decían en su irreverente lenguaje los europeos de los antiguos tiempos de lucha, «estaban tabuados hasta las narices»; y en cuanto al jefe de la expedición, quedaba inabordable. De modo análogo, cuando los israelitas marchaban a la guerra estaban ligados a ciertas reglas de pureza ceremonial idénticas a las observadas por maoríes y negros australianos en el «sendero de la guerra»; las vasijas usadas por ellos eran sagradas, tenían que practicar la continencia y una costumbre de limpieza personal cuyo motivo original (si nosotros podemos juzgar por los motivos que los salvajes alegan respecto a la misma costumbre) era el miedo a que el enemigo obtuviera la zupia de sus personas y posibilitara su destrucción mediante la magia. Entre algunas tribus de Norteamérica, el guerrero bisoño tenía que someterse a ciertas reglas de las que dos son idénticas a las impuestas por los mismos indios a las jóvenes en su primera menstruación: no podía ser tocada por nadie la vajilla en que comía y bebía y le estaba prohibido rascarse la cabeza o cualquier otra parte del cuerpo con sus propios dedos; si no podía encontrar quien lo rascase, tenía que hacérselo él mismo con un palito. Esta última regla, semejante a la que prohíbe comer con sus propias manos a una persona tabuada, creemos que descansa en la supuesta santidad o impureza de las manos, cualquiera que sea el modo de denominarlo. Además, entre estas tribus indias, los hombres en el «sendero, de la guerra» tenían que dormir de noche con la cara vuelta hacia su país; a pesar de lo incómoda que fuese la posición, no podían cambiarla. No podían tampoco sentarse sobre el suelo desnudo, ni mojar los pies, ni andar sobre ningún sendero, y si no había más remedio que hollar alguno, creían contrarrestar los malos efectos de tener que ir por él curando sus piernas con ciertas medicinas o talismanes que llevaban al efecto. A ningún miembro de la partida le era permitido pasar

sobre las piernas, manos o cuerpo de algún compañero que casualmente estuviese sentado o tumbado en el suelo, e igualmente estaba prohibido pasar por encima de su manta, fusil, hacha o cualquier cosa que le perteneciera. Si infringía esta regla inadvertidamente, el deber del compañero por cuyo cuerpo o pertenencia había pasado era derribar al infractor y el de éste dejarse derribar apaciblemente y sin resistencia.

En Windessi, Nueva Guinea holandesa, cuando una partida de «cazadores de cabezas» ha tenido éxito y están acercándose a casa, anuncian su proximidad y triunfo soplando caracoles de tritón. También vienen adornadas con ramas sus canoas. Los que han cortado una cabeza llevan la cara ennegrecida con carbón. Si han sido varios los que han tomado parte en la muerte de una misma víctima, reparten su cabeza entre ellos. Siempre calculan su llegada a casa para que sea en la madrugada. Llegan bogando con gran alborozo a la aldea y las mujeres están preparadas para bailar en las galerías exteriores de sus casas. Las canoas pasan remando ante el *room sram* o casa de varones y al pasar los homicidas tiran tantos palos aguzados o bambúes a la pared o al techo como enemigos han matado. El día se pasa en absoluta tranquilidad. De vez en cuando baten los tambores o suenan las caracoletas; otras veces golpean las paredes de las casas lanzando gritos para alejar los espíritus de los muertos. Así, los yabim de Nueva Guinea creen que el espíritu de un hombre a quien se ha matado persigue a su matador y procura hacerle algún daño. Por esto, ellos ahuyentan al espíritu con gritos y batir de tambores. Cuando los vitianos habían enterrado a un hombre vivo, cosa que hacían con frecuencia, al anochecer acostumbraban hacer un gran estruendo por medio de bambúes, trompas de concha y demás, con la idea de ahuyentar su espíritu, temiendo que intentase volver a su antigua casa, y para que le repeliera el aspecto de ella, la desmantelaban y añadían todo lo que creían pudiera parecerle más repulsivo, según

su criterio. En la tarde del día en que torturaban a muerte un prisionero, los indios americanos corrían por el poblado dando espantosos alaridos, golpeando con palos sobre los útiles caseros, las paredes y los techos de las chozas, para impedir que el encolerizado espíritu de su víctima se instalase allí y tomase venganza de los tormentos que su cuerpo había sufrido a sus manos. «Una vez —dice un viajero—, al acercarme por la noche a un pueblo de indios ottawas, encontré a todos sus habitantes alborotados; estaban todos entregados diligentemente a hacer ruidos de lo más recio y descompasado que oírse puede. A mis preguntas, me enteraron de que habían tenido recientemente un combate ellos, los ottawas, con los kichapus y que el objeto de aquella batahola era impedir que los espíritus de los combatientes muertos entrasen en la aldea».

Entre los indios natchez de Norteamérica, los jóvenes «bravos» que arrancaban los primeros cueros cabelludos estaban obligados a cumplir ciertas reglas de abstinencia durante seis meses. No podían dormir con sus mujeres ni comer carne; solamente debían comer pescado y gachas. Si faltaban a estas reglas, creían que el alma del que habían matado ocasionaría su muerte por magia, que no podrían volver a tener éxito contra sus enemigos o que la menor herida que sufriesen sería mortal. Cuando un indio choctaw había matado un enemigo y arrancado su cabellera, estaba de luto un mes, durante el cual no podía peinarse, y si le picaba la cabeza no se rascaba sino mediante un palito que llevaba atado a la muñeca con ese objeto. Este duelo ceremonial por los enemigos muertos se veía con cierta frecuencia entre los indios norteamericanos.

Personas tabuadas: cazadores tabuados

En la sociedad salvaje, el cazador y el pescador tienen frecuentemente que guardar reglas de abstinencia y someterse a ceremonias de purificación de la misma clase que las obligatorias para el guerrero y el homicida; y aunque no en todos los casos logramos per-

cibir el propósito exacto a que obedecían estas reglas y ceremonias, podemos presumir con alguna probabilidad que del mismo modo que el miedo a los espíritus de sus enemigos es el motivo principal para la reclusión y purificación del guerrero que espera quitarles la vida o se la acaba de quitar, así el cazador o pescador que cumple reglas similares actúa principalmente por el miedo a los espíritus de los animales, pájaros o peces que mata o intenta matar.

Aunque el salvaje respeta más o menos las almas de los animales, trata con particular deferencia a los espíritus de los que son útiles o formidables en consideración a su tamaño, fuerza o ferocidad. Así, los indios de Nootka Sound[7] se preparan para capturar ballenas cumpliendo un ayuno de una semana, durante el cual comen poquísimo, se bañan varias veces al día, cantan y restriegan su cuerpo, miembros y rostro con conchas y ramitas hasta que parece como si hubieran sido arañados gravemente con zarzales. Deben, igualmente, abstenerse del comercio sexual con sus mujeres durante el mismo periodo, siendo considerada indispensable para el éxito esta última condición. Respecto de un jefe que no pudo capturar una ballena, se supo que fue atribuido su fracaso a una infracción de la castidad por algunos de sus hombres. Los balleneros indios malgaches tienen o tenían reglas de la misma clase: durante ocho días antes de hacerse a la mar, los tripulantes de un ballenero acostumbraban ayunar, abstenerse de mujeres y alcohol y confesarse unos a otros sus más secretas faltas; si alguno había pecado gravemente le prohibían participar en la expedición. En la isla Mabuiag se imponía la continencia a la gente como antes de ir a cazar el dudongo o vaca marina y mientras las tortugas estaban apareándose. La época de la tortuga dura parte de octubre y noviembre; si en este tiempo las personas solteras tenían relaciones sexuales, se creía que cuando la canoa se acercara a las tortugas flotantes, el macho se separaría de la hembra y ambos

bucearían nadando en direcciones distintas. Así, también en Mowat, Nueva Guinea, los hombres no tienen relaciones con las mujeres cuando las tortugas están copulando, aunque en otras temporadas del año haya una considerable relajación moral. En Mirzapur[8], cuando traen a casa la semilla del gusano de seda, el *kol* o *bhuiyar* lo coloca en un sitio que ha sido cuidadosamente untado con boñiga de vaca sagrada para traer la buena suerte. Desde este momento el dueño de la casa debe tener sumo cuidado en evitar impureza ceremonial. Debe suprimir la cohabitación con su mujer, no puede dormir en cama ni afeitarse, cortarse las uñas ni hacerse unciones aceitosas, ni comer alimentos con manteca, ni decir mentiras, ni hacer nada que él mismo considere malo. Hace a Deva Singarmati el voto de que si los gusanos nacen debidamente hará a la diosa una ofrenda. Cuando se abren los capullos y aparecen las mariposas, se reúnen las mujeres de la familia y cantan la misma canción de cuna que para sus hijos recién nacidos y todas las mujeres casadas de la vecindad se tiznan con almagre la raya del pelo. Al emparejarse las mariposas se hace fiesta como cuando se celebra un matrimonio entre personas. Así son tratados los gusanos de seda, cual si fueran seres humanos. Por esto, la costumbre que prohíbe el comercio sexual mientras los gusanos están incubando puede ser sólo una extensión, por analogía, de la regla que se observa por muchas razas de la prohibición al marido del débito conyugal durante la lactancia y la preñez.

III

El significado de tabú

En la sociedad primitiva, las reglas de pureza ceremonial observadas por los reyes divinos, jefes y sacerdotes concuerdan en muchos respectos con las reglas observadas para los homicidas, parturientas, púberas, cazadores, pescadores y otros. A nosotros estas personas de clases tan va-

riadas nos parecen diferir totalmente de carácter y condición; a unos, los denominaríamos sagrados, y a los otros, manchados, polutos, impuros. Pero el salvaje no hace entre ellos tal distinción moral; los conceptos de santidad e impureza no están aún diferenciados en su mente. Para él, el rasgo común de todas estas personas es que son peligrosas y están en peligro, y en el que están y al que exponen a los demás es el que denominamos espiritual o fantasmal y, por lo tanto, imaginario. El peligro no es menos real porque sea imaginario; la imaginación actúa sobre el hombre al igual que la gravitación física y puede matarlo tan certeramente como una dosis de ácido prúsico. Separar a estas personas del resto del mundo para que el peligro espiritual no les alcance a ellos ni se extienda a los demás es el objeto de los tabúes que tienen que acatar. Éstos actúan, por decirlo así, a manera de aisladores eléctricos para conservar la fuerza espiritual de que están cargadas esas personas y evitar que sufran o inflijan daño al contacto.

Prohibición de tocar a los reyes

En primer lugar podemos observar que la temible santidad de los reyes conduce, naturalmente, a la prohibición «de contacto» con sus sagradas personas. Así, era ilegal tocar con las manos la persona de un rey espartano. Nadie podía tocar el cuerpo del rey o de la reina de Tahití. Está prohibido bajo pena de muerte tocar la persona del rey de Siam. Nadie podía tocar, en modo alguno, al rey de Camboya sin su mandato expreso; en julio de 1874 cayó el rey de su carruaje y quedó sin sentido tirado en el suelo, sin que nadie de su séquito se atreviera a tocarlo hasta que un europeo que llegó al lugar del accidente recogió al monarca, llevándolo a su palacio. Antes, nadie podía tocar al rey de Corea y si él se dignaba tocar a un súbdito, el sitio tocado se trocaba en sagrado y la persona así honrada llevaba una marca visible (generalmente un cordón de seda roja) toda su vida. El hierro, sobre todo, no podía tocar el cuerpo del rey. En el año 1800, el

rey Tieng-tsong-tai-oang murió de un tumor en la espalda y nadie soñó siquiera en usar el bisturí que probablemente habría salvado su vida. Se cuenta que un rey sufría terriblemente de un flemón en la boca hasta que llamó a un bufón cuyas payasadas hicieron reír al rey tan desaforadamente que el absceso reventó. Los sacerdotes sabinos y romanos no podían afeitarse con cuchilla de hierro, teniendo que ser tijeras o cuchillas de bronce y siempre que llevaban un cincel de hierro para esculpir en piedra alguna inscripción en el bosque sagrado de los hermanos Arvales, sacerdotes de Roma, se ofrecía un sacrificio expiatorio de un cordero y un cerdo, sacrificio que volvía a repetirse cuando sacaban del bosque el cincel. Como regla general, las cosas de hierro no podían entrar en los santuarios griegos. Los sacrificios ofrecidos en la isla de Creta a Menedemus se hacían sin usar hierro, pues la leyenda de él es que había muerto en la guerra troyana por un arma de hierro. El arconte de Platea no podía tocar hierro, pero una vez al año, en la conmemoración anual de los caídos en la batalla de Platea, se le permitía llevar una espada con que sacrificar al toro. Hoy, un sacerdote hotentote nunca usa navaja de hierro, sino que emplea una laja cortante de cuarzo para sacrificar un animal o circuncidar a un mancebo. Entre los judíos no se usó ninguna herramienta de hierro en la construcción del templo de Salomón, ni en hacer altares. El antiguo puente de madera de Roma (*Pons Sublicius*), considerado sacro, estaba hecho y tenía que ser reparado sin el uso de hierro ni bronce. Estaba expresamente ordenado por ley que el templo de Júpiter Liber en Furfo fuese reparado con instrumentos de hierro. El salón del consejo en Cyzicus estaba construido de madera sin un solo clavo de hierro, con las vigas acondicionadas de modo que pudieran ser remplazadas.

Objetos tabuados: hierro tabuado

Esta oposición supersticiosa al hierro quizá data de los tiempos primitivos en la historia de la sociedad, cuando el hierro era todavía una no-

vedad y, como tal, mirada por la mayoría con recelo y disgusto, pues todas las cosas nuevas excitan el temor y la aversión del salvaje. «Es una curiosa superstición —dice un explorador de Borneo— ésta de los dusuns que atribuyen todo lo que les acontece, bueno o malo, afortunado o desgraciado, a cualquier cosa nueva que llegue al país. Por ejemplo, mi estancia en Kindram ha ocasionado que el clima sea muy caluroso de poco tiempo acá». La primera introducción en Polonia de los arados de vertedera fue seguida por una serie de malas cosechas y los labradores atribuyeron la escasez a los arados de hierro, que abandonaron por los de madera. Actualmente, los primitivos dabuwis de la isla de Java, que viven principalmente de la labranza, no usan útiles de hierro para el cultivo de sus campos.

Hay un rey sacerdotal en el norte de Zengiwh, en Birmania, reverenciado por los sotih como la autoridad temporal y espiritual más alta, en cuya casa no puede entrar ningún arma o instrumento cortante. Esta regla quizá puede explicarse por una costumbre que varios pueblos tienen después de una muerte: evitan el uso de instrumentos cortantes tanto tiempo como al espíritu del difunto se le supone cercano, por miedo a herirle. Los rumanos de Transilvania cuidan de no dejar una navaja con el filo hacia arriba mientras el cadáver esté de cuerpo presente en la casa «o si no el alma se verá forzada a cortarse». Los chinos tienen en su casa durante un septenario el cadáver y en ese tiempo se abstienen del uso de navajas, agujas y hasta de palillos para comer, haciéndolo con los dedos. En el tercero, sexto, noveno y cuadragésimo días después del funeral, los antiguos lituanos y prusianos acostumbraban preparar una comida con la que, colocándose en el dintel de la casa, invitaban al alma del difunto. En estas comidas, sentados alrededor de la mesa y silenciosos, no usaban cuchillos y las mujeres que las servían tampoco. Si alguna vianda caía al suelo, allí se quedaba esperando a las almas solitarias que en vida no habían tenido fami-

lia o amigos para comer con ellos. Cuando terminaba el banquete, el sacerdote cogía una escoba y barría de la casa a las almas diciendo: «Queridas almas, ya han comido y bebido. Márchense ya, salgan». Ahora podemos explicarnos por qué no puede llevarse ninguna herramienta o útil cortante a la casa del pontífice birmano; al igual que otros muchos reyes sacerdotales, es probablemente considerado divino y por eso está en su derecho de no exponer su espíritu sacro al riesgo de cortarse o herirse cada vez que abandone su cuerpo temporalmente, para flotar invisible en el aire o volar hacia algún lejano asunto que lo requiere.

Objetos tabuados: sangre tabuada

Hemos visto que el Flamen Dialis tenía prohibido tocar ni aun nombrar la carne cruda. En las islas Palaos, cuando en alguna aldea se había sufrido una incursión y se habían llevado los enemigos alguna cabeza cortada, los familiares del muerto mutilado quedaban en estado de tabú y tenían que someterse a ciertas observancias con objeto de escapar a la cólera de su espíritu; eran encerrados en la casa, no podían tocar carne cruda y debían mascar betel que un exorcista había conjurado previamente. Después de esto, el espíritu del descabezado se marchaba a la comarca enemiga en persecución de su matador. El tabú está basado, probablemente, en la creencia corriente de estar en la sangre el alma o espíritu del animal. Como se cree que las personas tabú están en una situación peligrosa (por ejemplo, los familiares del descabezado corren el riesgo de ser atacados por el indignado espíritu), es especialmente necesario aislarlos del contacto de los espíritus; además, se prescribe la prohibición de tocar carne cruda y sangrante. Como suele suceder, el tabú es sólo un refuerzo especial de un precepto general; dicho de otro modo, su observancia se prescribe particularmente en circunstancias que parecen apremiantes, mas fuera de tales circunstancias también se observaba la prohibición, un tanto menos es-

tricta, como regla general de la vida ordinaria. Así, hay estonios que no gustan de beber sangre porque creen que contiene el alma del animal, que de ese modo entraría en su cuerpo. Algunas tribus amerindias «por un principio religioso fuerte, se abstienen en absoluto de beber sangre de ningún animal, porque contiene la vida y el espíritu del mismo». Los cazadores judíos dejan exangüe la caza cuando la matan, cubriendo con polvo el charco de sangre. Ellos no la catarán siquiera, creyendo que el alma o vida del animal estaba en su sangre o era la sangre misma.

Es una regla corriente que la sangre regia no debe verterse en el suelo. Por esto, cuando un rey o alguno de su familia es condenado a muerte se ha ideado un modo de ejecución para que la sangre real no pueda derramarse en el suelo. Hacia el año de 1688, el generalísimo del ejército se rebeló contra el rey de Siam y lo condenó a muerte «a la manera como son tratados los criminales regios o los príncipes de la sangre cuando están convictos de crímenes capitales, que es poniéndolos dentro de un gran caldero de hierro y majándolos hasta hacerlos papilla con un pisón de madera, para que nada de su sangre real pueda verterse en la tierra, pues por su religión piensan que es gran impiedad contaminar la sangre divina mezclándola con la tierra». Cuando Kublai Kan[9] derrotó y aprisionó a su tío Nayan, que se había rebelado contra él, lo sentenció a morir envuelto en un tapiz lanzado de un lado a otro hasta que muriera, «porque no quería que la sangre de su linaje imperial se esparciera por el suelo o se mostrase ante el ojo del cielo y ante el sol». El fraile Ricold menciona la máxima tártara: «Un Kan condenará a muerte a otro para tomar posesión de su trono, pero tendrá cuidado de que la sangre no se derrame, pues ellos dicen que es muy indecoroso el que la sangre del gran Kan se vierta por el suelo. Así que obligan a la víctima a morir asfixiada de algún modo». Semejante sentimiento prevalece en la corte de Birma-

nia, donde emplean un modo peculiar de ejecución, sin efusión de sangre, reservado para los miembros de la familia real.

Creemos que la repugnancia a verter sangre regia es tan sólo un caso particular de la renuencia general a verter sangre o al menos a dejar que caiga al suelo. Marco Polo nos cuenta que en su tiempo las personas cogidas en las calles de Cambaluc (Pekín) a horas intempestivas eran arrestadas y si las encontraban culpables de mala conducta las apaleaban. «Bajo este castigo alguna gente muere, pero ellos lo aceptan así con el objeto de evadir la efusión de sangre, pues su *Bacsis* dice que es mala cosa verter sangre humana». En Sussex occidental hay gente que cree que el terreno donde se ha derramado sangre humana queda maldito y permanecerá estéril para siempre. En algunos pueblos primitivos, cuando la sangre de uno de la tribu tiene que ser derramada, no se consiente que caiga al suelo, por lo que se recibe sobre los cuerpos de sus compañeros de tribu. Así, en algunas tribus australianas, los muchachos que van a ser circuncidados se tienden sobre una plataforma hecha por los cuerpos de los hombres vivos de la tribu, y cuando se le va a extraer un diente a un muchacho en una ceremonia de iniciación, se sienta sobre los hombros de un hombre por cuyo pecho corre la sangre, que no debe limpiarse, a los golpes que hacen saltar el diente. También «los galos acostumbraban beber la sangre de sus enemigos y se embarraban el cuerpo con ella. Se lee de los antiguos irlandeses que hacían lo mismo; nosotros lo hemos visto entre los irlandeses, pero no con la de sus enemigos, sino de sus amigos, como en la ejecución de un conocido traidor de Limerick, llamado Murrogh O'Brien; vi a una vieja, que había sido su madrastra, coger la cabeza mientras lo estaban descuartizando y tragar toda la sangre que salía de ella, diciendo que la tierra no era digna de beberla, y con la sangre se embadurnó la cara y el pecho, mesándose el pelo, llorando y gritando horriblemente».

La explicación general de la repugnancia a que la sangre empape el suelo es probable que se encuentre en la creencia de estar el alma en la sangre y de este modo, todo sitio donde caiga se convierte en lugar sagrado o tabuado. En Nueva Zelanda, cualquier cosa sobre la que caiga por casualidad no más que una gota de sangre de un jefe importante queda tabuada o sagrada. Por ejemplo, un grupo de indígenas llegó en una canoa nueva y buena a visitar a un jefe. Éste fue a la canoa y al entrar en ella se clavó una astilla en el pie y la sangre goteó en la canoa, por lo que en aquel mismo instante quedó consagrada a él. El propietario saltó de la canoa, la arrastró varándola en la orilla delante de la casa del jefe y la dejó allí. Otra vez, un jefe, al entrar en la casa de un misionero, se golpeó la cabeza en una viga y corrió su sangre. Los indígenas decían que en otros tiempos la casa hubiera pertenecido desde aquel momento al jefe. Como acontece, por lo general, con los tabúes de aplicación universal, la prohibición de derramar la sangre de uno de la tribu sobre el suelo se aplica con fuerza particular a los jefes y reyes y queda como reminiscente su caso particular cuando desde hace tiempo ha cesado de observarse y cumplirse en los casos generales y corrientes.

Objetos tabuados: la cabeza tabuada

Muchos pueblos consideran la cabeza particularmente sagrada; la santidad especial que se le atribuye se explica en ocasiones por creer que contiene un espíritu muy sensible al daño o irrespetuosidad. Así, los yoruba piensan que todas las personas tienen tres moradores espirituales cada una, de los cuales el primero, llamado *Olori*, tiene su residencia en la cabeza y es el protector, guardián y guía del hombre en que se hospeda. A este espíritu le hacen ofrendas principalmente de aves y se frotan después la frente con un poco de su sangre mezclada con aceite de palma. Los karenes suponen que un ser llamado el *tso* reside en la parte más alta de la cabeza y mientras conserva su lugar, ningún

daño puede acaecer a la persona, a pesar de los esfuerzos de los siete *Kelahs* o pasiones personificadas. «Pero si el *tso* se muestra descuidado o débil, seguro que el resultado será malo para la persona. Por esto, atienden cuidadosamente la cabeza y se toman muchos quebraderos de la misma para proveerla de atavíos y tocados que gusten al *tso*». Los siameses creen que reside en la cabeza humana un espíritu llamado *khuan* o *kwun*, que es el espíritu guardián. Este espíritu debe ser cuidadosamente protegido de toda clase de daños; por ello, el acto de afeitarse o cortarse el pelo va acompañado de grandes ceremonias. El *kwun* es muy sensible en puntillo de honra y se sentiría insultado moralmente si la cabeza donde él reside fuese tocada por un extraño. Los camboyanos estiman ofensa grave que se les toque la cabeza, algunos no entrarán en un sitio donde haya cualquier cosa, la que sea, suspendida sobre su cabeza, y el camboyano más humilde nunca consentiría vivir en el piso bajo de una casa. Ésta es la causa de construir las casas de un solo piso; hasta el gobierno respeta el prejuicio y nunca pone a un preso en el cepo bajo el piso de una casa, aunque éstas se eleven mucho del suelo. La misma superstición existe entre los malayos. Un antiguo viajero comunica que en Java la gente «no lleva nada sobre la cabeza y dicen que nada debe haber sobre su cabeza […] y si alguno pusiera su mano sobre su cabeza, lo matarían; no edifican casas de pisos para que nadie pueda caminar sobre las cabezas de otros».

No se permitía que hubiera nada sobre la cabeza del rey de Tonga. En Tahití, cualquiera que se colocara por encima del rey o de la reina, y también el que pasara su mano por encima de sus cabezas, podía ser condenado a muerte. Un niño tahitiano era tabú especialísimo hasta que se verificasen ciertos ritos sobre él; todo lo que tocase la cabeza de la criatura mientras estuviera en ese estado se volvía sagrado y quedaba depositado en un lugar consagrado y con una barandilla a propósito en la casa

del niño. Si una rama de árbol tocaba la cabeza del niño, cortaban el árbol y si en su caída dañaba otro árbol, por ejemplo la corteza, este otro árbol también se cortaba como impuro e impropio para usarlo. Después de ejecutados los ritos, estos tabúes especiales cesaban; pero la cabeza de un tahitiano era siempre sagrada, nunca llevaba nada en ella y tocarla era un crimen. Tan sagrada era la cabeza de un jefe maorí que «si él mismo la tocaba con sus dedos, estaba obligado a aplicarlos a la nariz y absorber la santidad que los dedos habían recogido con el tocamiento para devolverla así a la parte de la que fue tomada». En consideración a la santidad de su cabeza, un jefe maorí «no podía soplar el fuego con la boca, pues, siendo el aliento sagrado, le comunicaba su santidad y cualquier esclavo u hombre de otra tribu podría coger un tizón encendido o usar el fuego para otras cosas, tales como cocinar, causando así su muerte».

Objetos tabuados: cabello tabuado

Si se considera la cabeza tan sagrada que no podía tocarse sin grave pecado, obvio es decir que el corte de pelo fuese una operación difícil y delicada. Las dificultades y peligros que desde el punto de vista primitivo rodeaban la operación eran de dos clases: la primera era el peligro de inquietar al espíritu de la cabeza, que podía dañarse en el acto del corte y vengarse de la persona que lo molestaba, y la segunda era la dificultad de disponer de los mechones esquilados. Porque el salvaje cree que la conexión simpatética que existe entre él y cada una de las partes de su cuerpo continúa existiendo después de romperse la conexión física y, por consiguiente, él sufrirá cualquier daño que pueda sobrevenir a las partes separadas de su cuerpo, como los recortes de uñas y pelo. De acuerdo con esto, toma precauciones para que estas partes separadas de sí mismo no sean abandonadas en sitios donde queden expuestas a un daño accidental o a caer en manos de personas malvadas que hagan hechicería con ellas

para perjudicarlo o matarlo. Tales peligros son comunes a todos, pero las personas sagradas, sobre todo, tienen que temerlos más que el vulgo, así que las precauciones que tomen serán proporcionalmente más severas. El camino más sencillo para evitar los peligros del corte del pelo es no cortarlo; éste es el expediente a que se acogen cuando piensan que el riesgo es máximo respecto al usual. A los reyes francos no se les permitía cortarse el pelo; desde su niñez tenían que atenerse a esta regla y rapar los largos rizos que les caían por la espalda hubiera sido tanto como renunciar a sus derechos al trono. Cuando los malvados hermanos Clotario y Childiberto codiciaron el reino de su fallecido hermano Clodomiro, se apoderaron con engaños de los dos sobrinitos, los dos hijos de Clodomiro, y enviaron a París un mensajero a la abuela de los niños, la reina Clotilde[10], portador de unas tijeras y de una espada desenvainada. El enviado mostró las tijeras y la espada a Clotilde, rogándole escogiera si las criaturas debían ser rapadas para vivir, o morir con sus melenas. La orgullosa reina Clotilde replicó que si sus nietos no habían de alcanzar el trono, los prefería mejor muertos que tonsurados. Así, ellos fueron asesinados por la propia mano[11] de su despiadado tío Clotario. El rey de Ponapé[12], una de las islas Carolinas, tenía que llevar el pelo largo, como también sus dignatarios.

Mas cuando se hace necesario cortar el pelo, se toman las medidas para aminorar el riesgo que se supone concurre a la operación. El jefe de Namosi en Viti (Fiji) siempre se comía a un hombre, por vía de precaución, cuando tenía que cortarse el pelo: «Había un clan que tenía que proveer la víctima y acostumbraban a reunirse en consejo para escogerla de entre ellos. Era una fiesta expiatoria para conjurar el mal para el jefe». Entre los maoríes se pronunciaban muchos conjuros en el corte de pelo; uno, por ejemplo, se refería a la consagración del cuchillo de obsidiana con que se cortaba el pelo; otro se decía pa-

ra evitar el trueno y el relámpago que se pensaba eran causados por el corte del pelo. «Aquel que se ha cortado el pelo está a cargo inmediato del *atua* (espíritu); es apartado de todo contacto y trato con su familia y tribu; no se atreverá a tocar sus mismos alimentos, que le serán puestos en la boca por otra persona; durante algunos días no puede volver a sus ocupaciones acostumbradas ni asociarse con sus compañeros». La persona que corta el pelo también queda tabuada; sus manos, que han estado en contacto con una cabeza sagrada, no podrán tocar alimentos ni ser dedicadas a ningún otro empleo; será alimentado por otra persona con comida preparada en el fuego sagrado. Él no puede liberarse del tabú antes del día siguiente, cuando restriegue sus manos con patata o raíz de helecho que haya sido cocido en un fuego sagrado; y este alimento se le dará después a la mujer cabeza de familia por línea femenina; cuando ella lo coma, las manos quedarán libres del tabú. En algunas partes de Nueva Zelanda, el día más sagrado del año era el señalado para el corte de pelo; ese día la gente se reunía en gran número de todos los alrededores.

Aun cuando el pelo y las uñas hayan sido cortados con felicidad, queda el gran obstáculo de disponer de lo cortado, pues sus propietarios creen que están expuestos a sufrir cualquier daño que pueda recaer sobre los recortes. La idea de que un hombre puede ser embrujado por intermedio de los mechones de su pelo, los recortes de uñas u otras porciones separadas de su cuerpo es casi universal y atestiguada por ejemplos demasiado amplios, demasiado familiares y demasiado tediosos en su uniformidad para analizarlos aquí en toda su extensión. La idea general en la que la superstición descansa es la conexión simpatética que se supone persiste entre una persona y cualquier cosa que alguna vez fue parte de su cuerpo o estuvo de algún modo estrechamente unida a él. Unos pocos ejemplos serán suficientes: pertenecen a la rama de la magia simpatética que pue-

de denominarse contaminante o contagiosa. El temor a la hechicería, se nos dice, formaba en otros tiempos una de las más relevantes características de los isleños de las Marquesas. El hechicero recogía un poco de pelo, esputos u otros desechos corporales del hombre a quien deseaba dañar, lo envolvía en una hoja de vegetal y colocaba el paquete en un saco de hilos o fibras tejidas y atadas de un modo inextricable. Enterraba el conjunto con ritos especiales y desde entonces la víctima se extenuaba día a día o tenía una enfermedad consuntiva con la cual duraba solamente 20 días. Su vida podía salvarse, sin embargo, descubriendo y desenterrando el pelo, salivazo o lo que fuera, pues tan pronto como se hiciera esto cesaba el maleficio. Un hechicero maorí, obstinado en embrujar a alguno, procuraba obtener un rizo de pelo de su víctima, recortes de sus uñas, algún salivazo o un retazo de su vestido y habiéndolo conseguido, fuera lo que fuera, canturreaba ciertos hechizos e imprecaciones con voz de falsete y lo enterraba. A medida que iba pudriéndose, se supone que la persona iba debilitándose hasta morir. Cuando un negro australiano desea desembarazarse de su mujer, le corta un mechón de pelo mientras duerme, lo ata a su lanzador de dardos y va con ello a la tribu cercana, donde se lo entrega a un amigo que clava el lanzador todas las noches junto a la hoguera del campamento; cuando por fin se cae, es un signo de que ella ha muerto. El mecanismo por el que obra el encantamiento se lo explicó al doctor Howitt un negro de la tribu wirajuri: «Usted ve —le dijo— que cuando un doctor negro coge algún objeto perteneciente a un hombre y lo tuesta y canta sobre él, el fuego se apodera del olor del hombre y eso mata al pobre hombre».

Con frecuencia los recortes de pelo y de uñas son ocultados en algún lugar secreto, que no es necesariamente un templo, cementerio o árbol como en los casos anteriormente mencionados. Así, en Suabia[13], le recomiendan a uno que oculte las

barreduras de su pelo en algún sitio que ni el sol ni la luna puedan iluminar, por ejemplo, bajo tierra o bajo una piedra. En Danzig, lo meten en un saco bajo la piedra del umbral. Otras veces no se conservan los recortes superfluos para impedir que caigan en poder de un mago, sino que el propietario los guarda para tenerlos en la resurrección de su cuerpo, momento que algunas razas esperan con ilusión. Así, los incas de Perú «tenían cuidados extremados para conservar las recortaduras de sus uñas y los cabellos cortados o arrancados con el peine; los colocaban en hoyos o nichos en las paredes y si alguno caía, otro indio que lo viera lo recogía y ponía en su lugar otra vez. Muchas veces pregunté a diferentes indios, en diversas ocasiones, por qué hacían eso, con objeto de ver lo que decían, y ellos me contestaron siempre con las mismas palabras: <Sepa usted que todas las personas nacidas volverán a vivir [ellos no tenían otra palabra que significase resucitación] y las almas saldrán de sus tumbas con todo lo que perteneció a sus cuerpos. Por esto nosotros, con objeto de no tener que buscar nuestro pelo y uñas en momentos que serán de mucha prisa y confusión, los colocamos en un lugar del que puedan recogerse más convenientemente y siempre que sea posible tenemos cuidado de escupir en ese si tio>». De igual modo, los turcos nunca tiraban las recortaduras de sus uñas, sino que las metían cuidadosamente en las grietas de las paredes o de las maderas, con la creencia de ser necesarias en la resurrección. Los armenios tampoco tiran a la basura sus superfluidades, incluso los dientes extraídos, sino que los ocultan en sitios que estiman santos, como una hendidura en la pared de la iglesia, en un pilar de la casa o en el hueco de un árbol; creen que todas esas cosas separadas de ellos mismos serán necesarias en la resurrección y el que no las ha guardado en sitio seguro y las ha tirado, tendrá que ir en su busca el gran día. En el pueblo de Drumconrath, Irlanda, había algunas viejas que averiguaron en las Escrituras que todos sus

cabellos estaban enumerados por el Omnipotente y esperaban rendir cuenta de ellos en el Día del Juicio Final; con objeto de posibilitar esto, iban embutiendo los pelos caídos y cortados en las bardas de sus chozas.

Objetos tabuados: nudos y anillos tabuados

Hemos visto también que entre los muchos tabúes que tenía que observar el Flamen Dialis de Roma, había uno que le prohibía llevar anillos, salvo que estuvieran abiertos, y tener en sus vestiduras ningún nudo. De manera parecida, los peregrinos musulmanes de La Meca están en cierto estado de santidad o tabú y no pueden llevar sobre sus personas anillos ni nudos. Estas leyes son probablemente de significado similar y pueden ser convenientemente consideradas juntas. Empezando con los nudos, en diferentes partes del mundo mucha gente mantiene una fuerte resistencia a tener algún nudo alrededor de sus personas en ciertos momentos críticos, en particular, partos, casamientos y muerte. Así, entre los sajones de Transilvania, cuando está de parto una mujer, desatan todos los nudos de sus vestiduras, pues creen que esto facilitará el parto y con la misma intención dejan abiertas todas las cerraduras de la casa, ya de las puertas o de los cajones. Los lapones piensan que una parturienta no debe tener lazos en sus vestidos, pues un nudo puede tener el efecto de hacer difícil y penoso el parto. En las Indias Orientales esta superstición está extendida a todo el tiempo de la preñez; la gente cree que si la embarazada hiciera nudos o trenzas o alguna lazada, la criatura sería por ello constreñida o la mujer quedaría «ligada» cuando llegara su momento. Es más, en algunas de ellas se exige el cumplimiento de la ley tanto al padre como a la madre del nonato. Entre los dayakos marinos, ninguno de los padres puede atar nada con cuerdas ni hacer nudos durante el embarazo de la esposa. En la tribu toumbuluh del norte de Célebes se efectúa una ceremonia en el cuarto o quinto mes del embarazo y después tiene prohibido el marido, entre otras

muchas cosas, hacer cualquier clase de atados y sentarse con las piernas cruzadas.

En todos estos casos creemos que la idea es que el atado de un nudo podría, como dicen en las Indias Orientales, «ligar» a la mujer; en otros términos, retardar o quizá impedir su parto o prolongar su puerperio. Dados los principios de la magia homeopática o imitativa, el obstáculo físico o impedimento de un nudo en una cuerda o cordón crearía un obstáculo correspondiente o impedimento en el cuerpo de la madre. Que tal es efectivamente la explicación de la regla se desprende de una costumbre que cumplen los hos de África Occidental en un parto difícil. Cuando una mujer tiene un parto laborioso y no puede terminarlo, llaman al mago en su ayuda. Éste la mira y dice: «La criatura está ligada en la matriz y por esto no puede salir». A las súplicas de las mujeres de la parentela, promete entonces aflojar el lazo para que ella pueda dar a luz. Con este propósito ordena que vayan a buscar a la selva un bejuco resistente y con él ata a la espalda las manos y los pies de la parturienta; hecho esto, coge un cuchillo diciendo: «Corto por completo hoy tus ataduras y las ataduras de tu criatura». Acto continuo corta en trocitos menudos el bejuco, los pone en una vasija con agua y lava a la mujer con esa agua. Aquí, cortar el bejuco con el que están ligadas las manos y los pies de la parturienta es una sencilla aplicación de magia homeopática o imitativa. Liberando sus miembros de las ataduras, el mago imagina que simultáneamente libra a la criatura en la matriz de los obstáculos que le impiden nacer. El mismo modo de pensar fundamenta la práctica usada en muchos pueblos de abrir todos los cerrojos, cerraduras, puertas y demás mientras está naciendo una criatura en la casa. En ese momento los alemanes de Transilvania abren todas las cerraduras y también hacen la misma cosa en Voigtland y Mecklemburgo. En el noroeste de Argyllshire (Escocia), la gente supersticiosa acostumbraba abrir las

cerraduras en la casa donde había algún parto. En la isla de Salsette, junto a Bombay, cuando una mujer tiene un parto laborioso, abren con llave todas las cerraduras de las puertas y los cerrojos, para facilitar el parto. Entre los mandeling de Sumatra se levantan todas las tapas de los cofres, cajas, cacerolas y demás; si no se produce el efecto deseado, el marido impaciente tiene que romper los términos salientes o cabezas de algunas vigas de la casa con objeto de desencajarlas; piensan que «todo debe estar abierto y desunido para facilitar el parto». En Chittagong, cuando una mujer no puede dar a luz, la comadre que asiste ordena abrir por completo todas las puertas y ventanas, que se descorchen las botellas, que se quiten los tapones de los barriles, que desaten las vacas en el establo, que dejen libres a las ovejas, a los caballos en la cuadra, al perro guardián en su perrera, a las gallinas, patos y demás aves de corral. Esta libertad general concedida a los animales y hasta a los objetos inanimados es, según la gente, el medio infalible de asegurar el parto de la mujer y permitir que el infante nazca. En la isla de Sajalín[14], cuando una mujer está de parto, su marido desata todo lo que puede ser desatado; desenlaza las trenzas de su pelo y los lazos de sus botas y después todo lo que está atado en la casa o cercano a ella; desata el hacha si está amarrada al árbol; saca los cartuchos del fusil y las flechas de la ballesta.

Un hombre toumbuluh[15] se abstendrá no sólo de hacer nudos o lazadas, sino también de cruzar las piernas durante la gravidez de su esposa. La marcha del pensamiento sigue el mismo camino en ambos casos, pues tanto si cruza los hilos atando un nudo o sólo las piernas para sentarse con comodidad, en principio de magia homeopática, cruza o impide la sucesión libre de las cosas, y su acción no puede menos que entorpecer o impedir lo que está yendo adelante en sus cercanías. De esta verdad tan importante fueron muy sabedores los romanos. Sentarse junto a una mujer preñada o un paciente en trata-

miento médico con las manos cogidas, dice el grave Plinio, es lanzar un conjuro maligno sobre la persona y es peor todavía si abraza sus rodillas teniendo las manos cogidas o si tiende una pierna sobre la otra. Esas posturas fueron consideradas por los romanos de la Antigüedad como un estorbo y obstáculo a los trabajos de toda clase y en un consejo de guerra o en un tribunal de magistrados, en oraciones y actos de sacrificios, a ningún hombre se le consentía cruzar las piernas o entrelazar los dedos de las manos. El ejemplo más clásico de las consecuencias terribles que se derivan de hacer una u otra cosa fue el de Alcmena, que estuvo pariendo a Hércules siete días y sus noches, porque la diosa Lucina se sentó ante la casa con los dedos de las manos entrelazados y las piernas cruzadas; la criatura no hubiera nacido si la diosa no hubiera cambiado de actitud merced a un engaño. Hay la superstición búlgara de creer que una mujer embarazada no debe acostumbrar sentarse con las piernas cruzadas, porque eso le causará sufrimientos en su alumbramiento. En algunos sitios de Baviera, cuando la conversación cesa y hay un momento de silencio general, dicen: «Seguramente alguno ha cruzado las piernas».

Se ha creído que el efecto mágico de los nudos en impedir y obstruir la actividad humana se manifestaba en el casamiento no menos que en el nacimiento. Durante la Edad Media y hasta el siglo XVIII, creemos que en Europa comúnmente se ha pretendido que la consumación matrimonial podría impedirse si mientras se verificaba la ceremonia de bodas alguno cerraba con llave una cerradura o hacía un nudo en una cuerda y después tiraba la cerradura o cuerda; éstas tenían que ser metidas en agua y hasta que se hu bieran encontrado y abierto o deshecho el nudo, no era posible la unión efectiva de la pareja. Por esto, era un gran crimen no sólo hacer tal hechizo, sino también robar el instrumento material de ello o alejarse con él, fuera cerradura o cuerda anudada. En el año de 1718, el Parlamen-

to de Burdeos sentenció a uno a ser quemado vivo por haber extendido la desolación sobre una familia entera por medio de cuerdas anudadas. Y en Escocia, en el año de 1705, fueron condenadas dos personas por robar unos nudos embrujados que una mujer había hecho, con el designio de estropear la boda feliz de Spalding de Ashintilly. La creencia en la eficacia de esos maleficios parece haber persistido en la serranía del Pertshire hasta finales del siglo XVIII, pues en esa época era todavía costumbre en la bellísima parroquia de Logierait, entre los ríos Tummel y Tay, desenlazar cuidadosamente todos los nudos de la ropa de la novia y del novio antes de la celebración de la ceremonia nupcial. Encontramos hoy la misma costumbre y la misma superstición en Siria. Las personas que ayudan a vestir al novio sirio su traje de bodas tienen buen cuidado de que no lleve hecho ningún nudo y de que vaya todo desabotonado, pues creen que un botón metido en su ojal o un lazo hecho podría entregarle al poder de sus enemigos privándole de sus derechos nupciales por medios mágicos. El temor a estos hechizos está difundido por todo el norte de África en la época actual. Para hacer impotente a un novio, el hechizador no tiene más que hacerle un nudo en su pañuelo, el cual habrá previamente colocado con disimulo en algún sitio del cuerpo de la novia cuando montaba a caballo para ir al encuentro del novio; en tanto que permanezca el nudo en el pañuelo, quedará impotente el novio para consumar el matrimonio.

El poder maléfico de los nudos puede manifestarse también en la imposición de enfermedades y toda clase de desgracias. Así, entre los hos del oeste de África[16], un hechicero imprecará a su enemigo y haciendo un nudo en un tallo de hierba dirá: «¡He atado a fulano de tal en este nudo! ¡Caigan todos los males sobre él! ¡Que cuando vaya al campo lo muerda una víbora! ¡Que cuando vaya de caza lo ataque una fiera hambrienta! ¡Que cuando haya una tormenta lo parta un rayo! ¡Que sus noches

sean malas!» Se cree que en el nudo el hechicero ha atado la vida de su enemigo. En el Corán hay una alusión a la malignidad «de los que soplan en los nudos» y un comentador árabe explica este pasaje diciendo que esas palabras se refieren a las mujeres que practican la magia haciendo nudos de cuerda y después soplando y escupiendo sobre ellos. Sigue relatando cómo una vez un judío perverso embrujó al propio Mahoma haciendo nueve nudos en una cuerda, que después ocultó en un pozo. Así, el profeta cayó enfermo y nadie habría sabido lo que pudiera haber ocurrido si el arcángel Gabriel no hubiera revelado oportunamente al santo hombre el lugar donde estaba oculta la cuerda de nudos. El fiel Alí fue en busca de la funesta cuerda al pozo y el profeta recitó sobre ella ciertos conjuros que le habían sido revelados con ese objeto. A cada versículo del conjuro se desataba un nudo por sí solo y el profeta sentía mayor alivio.

Si se supone que los nudos matan, también se supone que curan. Esto se deduce de creer que desatando el nudo se produce el alivio del paciente, pues aparte de la virtud negativa de los maléficos nudos, hay algunos lazos benéficos a los que se atribuye una positiva virtud curativa. Plinio nos cuenta que algunas personas curaban enfermedades de la ingle tomando un hilo de tela de araña, haciéndole siete o nueve nudos y sujetándolo después a la ingle del paciente, mas para asegurar la eficacia de la cura era necesario nombrar alguna viuda cada vez que se hacía un nudo. O'Donovan nos describe un remedio para la fiebre empleado por los turcomanos: el mago coge un pelo de camello y lo hila trenzado para hacer un hilo grueso y fuerte mientras pronuncia un conjuro. Inmediatamente hace siete nudos en el hilo, soplando en cada nudo antes de apretarlo. Este hilo de nudos se lleva después como un brazalete en la muñeca del paciente. Cada día desata un nudo y le sopla encima y cuando se desata el séptimo y último, se arrolla el hilo entero en una bola y se tira al río, alejándose la fiebre con él, según creen.

Otras veces los nudos pueden usarse por una hechicera para vencer a su amado y que se una a ella fielmente. Así, la doncella con mal de amores en Virgilio[17] trata de atraerse a Dafnis mediante conjuros y anudando tres veces tres cordones de diferentes colores. Así, una doncella árabe que había entregado su corazón a un hombre, intentó ganar su amor y atraerlo haciendo unos nudos en su látigo, pero una rival celosa los desató. Conforme al mismo principio mágico, pueden emplearse los nudos para detener a un esclavo huido. En Swazilandia se ve frecuentemente a los lados de los senderos las cañas y tallos de hierba con nudos; cada uno de estos nudos nos habla de una tragedia doméstica: una mujer que se fuga de su marido, el cual va con sus amigos en su persecución, «ligando» todos los senderos, como ellos dicen, para evitar que pueda volver a pasar por ellos. Una red, por su conjunto de nudos, se ha considerado siempre, en Rusia, como eficacísima contra los hechiceros y por esto en algunos lugares, cuando están vistiendo a una novia sus atavíos nupciales, cuelgan sobre ella una red de pescar para mantenerla libre de peligro. Con similar propósito, el novio y sus acompañantes se amarran con trozos de red o por lo menos bien ceñidas fajas anudadas, para que antes de que un brujo pueda empezar a hacerles daño tenga que desanudar todos los nudos de la red o desatarles la faja. Es frecuente que un amuleto ruso no sea otra cosa que un hilo anudado. Una madeja de lana roja alrededor de los brazos y las piernas les mantendrá libres de paludismo y otras fiebres, y nueve madejas envolviendo el cuello de un niño se considera un preservativo contra la escarlatina. En el gobierno de Tver, a la vaca que guía el resto de la vacada le atan un saco de una clase especial al cuello para mantener alejados a los lobos; su virtud ata las quijadas de las bestias hambrientas. Con el mismo objeto dan tres vueltas a una yeguada con un candado que el portador va cerrando y

abriendo; a medida que lo hace, dice: «Con este candado de acero cierro las bocas de los lobos grises para mi yeguada».

Nudos y cerraduras pueden servir para conjurar no sólo a los brujos y lobos, sino hasta a la misma muerte. En el año 1572, en la ciudad escocesa de Saint Andrews, llevaron a la picota, para quemarla viva por hechicera, a una mujer que llevaba una tela blanca a modo de collar con cuerdas llenas de nudos. Se lo quitaron en contra de su voluntad decidida, porque ella pensaba que no podía morir en el fuego mientras llevase sus cuerdas de nudos. Cuando se lo arrebataron, dijo: «¡Ahora sí que estoy perdida!» En muchas partes de Inglaterra piensan que una persona no puede morir mientras haya cerraduras o cerrojos echados en la casa. Así, es una costumbre muy común abrir todas las cerraduras y cerrojos cuando es seguro el final cercano del enfermo, con la idea de no prolongar indebidamente su agonía. Por ejemplo, en el año 1863, en Tauton, cayó un niño enfermo de escarlatina y se creyó inevitable su muerte. «Una consulta de matronas fue convocada y para evitar que la criatura tuviera una agonía penosa, todas las puertas de la casa, todas las cajas, todos los armarios fueron abiertos del todo, quitadas las llaves y el cuerpo del niño puesto bajo una viga, para que su tránsito fácil, cierto y seguro a la eternidad quedase asegurado». Por extraño que nos parezca, el niño rehusó aprovechar las facilidades para morir que tan gentilmente pusieron a su disposición la sagacidad y experiencia de las matronas británicas de Tauton; prefirió vivir mejor que entregar el espíritu en ese momento.

La regla que prescribe que en algunas ceremonias mágicas y religiosas el cabello debe ir suelto y colgando y los pies desnudos, probablemente se basa en el mismo temor de impedir y entorpecer la acción, sea la que fuere, con la presencia de algún nudo o constricción ora en la cabeza, ora en el pie del ejecutante. Un poder semejante de atar e impedir las actividades espiri-

tuales tanto como las corporales atribuyen algunos pueblos a los anillos. Así, en la isla griega de Cárpato, la gente no abotona nunca las ropas con que amortaja un cadáver y cuidan de quitarle todos los anillos, «porque el espíritu —dicen ellos— puede ser detenido hasta en el dedo meñique y no podría descansar». Aquí es evidente que si bien no se acepta definitivamente que, al morir, el alma salga por la punta de los dedos, se cree que el anillo ejerce una acción constrictiva que detiene y aprisiona en el tabernáculo de barro al espíritu inmortal, a pesar de sus esfuerzos por escapar; concretamente, el anillo, como el nudo, obra a modo de traba espiritual. Ésta puede haber sido la causa de una antigua máxima griega, atribuida a Pitágoras, que prohíbe a la gente llevar anillos. Nadie podía visitar el antiguo santuario arcadio de la Señora, en Lycosura, con un anillo en el dedo. Las personas que consultaban el oráculo de Fauno tenían que ser castas y no comer carne ni llevar anillos.

Por otro lado, la misma comprensión circular que impide el egreso del alma puede impedir el ingreso de los espíritus malignos; por esto sabemos de anillos usados como amuletos contra los demonios, brujas y fantasmas. En el Tirol se dice que una parturienta no se quitará su anillo de bodas para que los espíritus y brujas no se apoderen de ella. Entre los lapones, la persona que va a acomodar un cadáver en su ataúd recibe del marido, esposa o hijos del difunto un anillo de latón para que lo lleve puesto en su brazo derecho hasta que el cadáver esté con seguridad depositado en la tumba. Se piensa que el brazalete sirve a la persona como un amuleto contra cualquier perjuicio que el espíritu del muerto intentase hacerle. Que la costumbre de llevar anillos en los dedos puede deberse a la influencia o haber surgido de una creencia en su eficacia como amuletos para conservar el alma en el cuerpo, o para que no entren los demonios en él, es una cuestión que merece ser considerada ampliamente. Aquí solamente nos concierne la creencia en tanto

cuanto suponemos que puede arrojar claridad en la regla que prohibía que el Flamen Dialis llevase anillos a menos que estuviesen abiertos. Esta regla, unida a la que también le prohibía tener ni un solo nudo en sus vestiduras, indica el temor de que el poderoso espíritu encarnado en él pudiera ser entorpecido o impedido en sus entradas y salidas por grilletes corporales y espirituales, como los anillos y los nudos.

IV

Palabras tabuadas: nombres personales tabuados

Incapaz de diferenciar claramente entre palabras y objetos, el salvaje imagina, por lo general, que el eslabón entre un nombre y el sujeto u objeto denominado no es una mera asociación arbitraria e ideológica, sino un verdadero y sustancial vínculo que une a los dos de tal modo que la magia puede actuar sobre una persona tan fácilmente por intermedio de su nombre como por medio de su pelo, sus uñas o cualquier otra parte material de su persona. De hecho, el hombre primitivo considera su nombre propio como una parte vital de sí mismo y, en consecuencia, lo cuida. Tenemos por ejemplo los indios norteamericanos, que «consideran su nombre no como un mero marbete, sino como una parte definida de su personalidad, de la misma manera que lo son sus ojos o sus dientes y cree que le resultará dañoso el manejo malintencionado de su nombre tan seguramente como una herida que se le inflija en cualquier parte de su organismo físico. Esta creencia se ha encontrado entre las diversas tribus desde el Atlántico al Pacífico y ha sido causa de muchas y curiosas regulaciones respecto al ocultamiento y cambios de los nombres». Algunos esquimales toman nombres nuevos cuando ya son viejos, esperando por este motivo conseguir un nuevo crédito de vida. Los tolampos de Célebes creen que si uno escribe el nombre de una persona puede con ello llevarse su alma. Muchos

salvajes en el día de hoy consideran sus nombres como partes vitales de sí mismos y por ello se toman grandes trabajos para ocultarlos, temerosos de que los manejen personas mal dispuestas hacia ellos, para perjudicar a sus dueños.

Así, se nos dice que el secreto en que los aborígenes australianos tienen guardados sus nombres personales del conocimiento de los demás «nace en gran parte de la creencia de que si algún enemigo conociera su nombre, podría de algún modo usarlo mágicamente en su detrimento». En las tribus de Australia central, todos los hombres, mujeres y niños, además de su nombre personal, que es de uso corriente, tienen otro nombre secreto o sagrado que les es conferido por los mayores poco después del nacimiento y que sólo conocen los miembros totalmente iniciados del grupo. Este nombre secreto no se menciona nunca, excepto en las ocasiones más solemnes; pronunciarlo o ser oído por mujeres u hombres de otro grupo es el delito más grave de la costumbre tribal, tan grave como el más flagrante caso de sacrilegio entre nosotros. Cuando es ineludible mencionar el nombre, se cuchichea solamente y no sin tomar las más extraordinarias precauciones posibles para que no lo puedan oír más que los miembros del grupo. «Los indígenas piensan que un forastero que conozca sus nombres secretos tiene poder especial para dañarlos por medios mágicos».

Creemos que el mismo temor condujo a una costumbre de la misma estirpe entre los antiguos egipcios, cuya civilización comparativamente alta estaba extrañamente refrenada y sojuzgada por reliquias del más bajo salvajismo. Cada egipcio recibía dos nombres, conocidos respectivamente como el nombre verdadero y el nombre «onomástico», o el nombre grande y el pequeño; mientras el «onomástico» o pequeño era público, el verdadero o grande parece que se ocultaba cuidadosamente. Un niño brahmán recibe dos nombres: uno de uso común y el otro secreto que sólo sus padres conocen. Este último nombre

sólo es usado en ceremonias tales como la matrimonial. Se entiende que la costumbre es para proteger a las personas contra la magia, pues un hechizo no puede llegar a ser eficaz más que en combinación con el nombre verdadero. Similarmente, los indígenas de la isla Nias imaginan que los demonios pueden dañar a las personas cuando oyen pronunciar sus nombres. Por esto, los nombres de los niños, que por serlo están especialmente expuestos a los asaltos de los espíritus diabólicos, nunca se pronuncian, y por razones parecidas las personas se abstienen de llamarse unas a otras por sus nombres en sitios encantados, tales como las profundidades sombrías de la selva, las orillas de un río o junto a un manantial burbujeante.

Los indios de la isla de Chiloe[18] guardan sus nombres en secreto y les disgusta que se digan en alta voz; dicen que hay hadas y duendes en la tierra firme y en las islas vecinas que si conocen los nombres de la gente la dañarán, pero que mientras no los conozcan esos espíritus malévolos son impotentes. Los araucanos[19] difícilmente dan su nombre a una persona extraña, pues temen que de hacerlo adquiera poder sobrenatural sobre ellos. En cierta ocasión, un forastero que ignoraba estas supersticiones le pidió su nombre a un araucano y éste le respondió: «Yo no tengo ninguno». Cuando a un indio ojebway le piden su nombre, mira a otro que esté presente y le dice que conteste su nombre por él. «Esta renuencia se deriva de la impresión que reciben cuando jóvenes de que si repiten sus propios nombres se impedirán ellos mismos el crecimiento y quedarán de baja estatura. Respecto a esta mala disposición a decir su nombre propio, han imaginado muchos extranjeros que o no tenían nombre o lo habían olvidado».

En este último caso, no parece que sientan escrúpulos en comunicar sus nombres y no parecen temer malos efectos como consecuencia de divulgarlos; el peligro sólo existe cuando un nombre se dice por el mismo que lo lleva. ¿Por qué es esto así?

¿Por qué, en particular, se piensa que impide el crecimiento la pronunciación del propio nombre? Podemos conjeturar que los salvajes actúan y piensan así porque creen que el nombre personal es una parte de sí mismo cuando se pronuncia por el aliento propio; pronunciado por el aliento ajeno, de otros, no tiene conexión vital con él y ningún daño puede acarrearle. Por cuanto, podrían argüir estos filósofos primitivos, que, cuando un hombre deja pasar a través de sus labios su nombre, se desprende con éste de una parte de sí mismo, y si persiste descuidadamente en ello, terminará seguramente por disipar sus energías y destrozar su constitución física. Muchos quebrantados por el vicio, muchas constituciones débiles consumidas por las enfermedades, pueden haber sido alegadas por estos moralistas sencillos, ante sus discípulos aterrorizados, como ejemplos espantosos del destino que más pronto o más tarde atrapa al libertino que se consiente a sí mismo el hábito inmoderado, aunque agradable, de pronunciar su propio nombre.

Cualquiera que sea la explicación, el hecho es ciertamente que muchos salvajes demuestran la más fuerte repugnancia a pronunciar su nombre propio, mientras que al mismo tiempo no oponen objeción alguna a que los demás lo pronuncien, y aun invitan a hacerlo con objeto de satisfacer la curiosidad de un forastero preguntón. En Madagascar es tabú para una persona decir su nombre, pero su esclavo o ayudante responderá por ella. La misma inconsecuencia extraña, como la podemos creer nosotros, se recuerda de algunas tribus de indios americanos. Así, sabemos que «el nombre de un indio americano es una cosa sagrada y no para ser divulgada por su propietario sin la debida consideración. Se puede pedir al guerrero de una tribu que diga su nombre y la petición tropezará con una negativa categórica o con la evasiva, más diplomática, de no poder entender lo que desean. En el momento en que se aproxima un amigo, el guerrero primeramente interrogado le cuchicheará su

deseo y el amigo podrá decir el nombre del otro, recibiendo la reciprocidad de su cortesía». Esta exposición general se aplica, por ejemplo, a las tribus indias de la Columbia Británica, de quienes se dice que «uno de sus más fuertes prejuicios, y que parece preocupar por igual a todas las tribus, es su negativa a decir sus nombres, así que nunca se tiene el verdadero nombre por el mismo que lo lleva, pero dirán los nombres de los demás sin hacerse rogar». En todo el Archipiélago Malayo la regla es la misma y, en general, nadie pronunciará su propio nombre. Inquirir cuál es su nombre es una pregunta muy poco delicada en la sociedad nativa. Cuando en el curso de los quehaceres administrativos o judiciales se le pide el nombre a un nativo, en lugar de contestar mirará a su camarada para indicar que responda por él, o le dirá sin rodeos: «Pregúnteselo a éste». La superstición es corriente en toda la Malasia sin excepción y se encuentra también en las tribus motu y motumotu, los papúas de Finch Haven en el norte de la Nueva Guinea holandesa y los nufures, así como entre los melanesios del archipiélago de Bismarck y muchas tribus de África del Sur, que los hombres nunca mencionan sus nombres y las mujeres, si pueden encontrar a quien lo haga por ellas, mas no se niegan en absoluto si no hay más remedio.

Algunas veces la inhibición en los nombres personales no es permanente, sino que está condicionada por las circunstancias, y cuando éstas cambian, cesa de actuar. Así, cuando los hombres de la tribu nandi están lejos en alguna correría, nadie en casa pronuncia los nombres de los guerreros ausentes; deben referirse a ellos como si fueran aves. Si un niño olvida esto y se refiere a uno de los ausentes por su nombre propio, la madre lo amonestará diciendo: «No hables de las aves que están en el cielo». Entre los baganla del Alto Congo, mientras un hombre está de pesca o volviendo de ella, su nombre queda en suspenso y nadie puede mencionarlo. Cualquiera que sea el nombre del

pescador, será llamado *mwele* sin distinción. La razón es que el río está lleno de espíritus que si oyeran el verdadero nombre del pescador podrían obrar contra él para que no pescase más que algún pez o ninguno. Aun después de pescar y traer los pescados, el comprador no se dirigirá al pescador por su nombre propio, sino que simplemente lo llamará *mwele*, pues aun entonces, si los espíritus oyen su nombre propio, se lo reservarán para usarlo otro día o para echarle a perder la pesca y que gane poco con ella. Por esto, el pescador puede exigir indemnización de daños y perjuicios a cualquiera que mencione su nombre, u obligar a los atolondrados charlatanes a comprarle el pescado a un precio tan alto que le devuelva la suerte. Cuando los sulka de Nueva Bretaña están cercanos al territorio de sus enemigos los gaktei, tienen cuidado de no mencionarlos a ellos por su nombre propio, pues si lo hicieran, creen que el enemigo los atacaría y mataría. En estas circunstancias, por eso hablan de los gaktei como *o lapsiek*, que es «los troncos de árbol podridos», e imaginan que dándoles ese apodo conseguirán que los miembros de sus terribles enemigos se vuelvan pesados y toscos como leños. Este ejemplo ilustra el concepto extremadamente materialista que estos salvajes dan a la naturaleza de las palabras; suponen que la pronunciación de una expresión que signifique tosquedad afectará homeopáticamente con tosquedad los brazos y piernas del enemigo lejano.

Cuando se juzga necesario mantener secreto el nombre verdadero, con frecuencia se le suele llamar, como hemos visto, por su sobrenombre o apodo. Estos nombres secundarios y distintos de los verdaderos o primarios, son ciertamente estimados como no participantes del nombre mismo, por lo que pueden usarse libremente y divulgarlos por todas partes sin que por ello peligre su seguridad. Otras veces, para evitar el uso del nombre propio, usan el de sus hijos. Así, sabemos que «los negros de Gippsland[20] en modo alguno querían dejar que nadie

fuera de la tribu conociera sus nombres, temiendo que sus enemigos los aprendieran e hicieran de ellos vehículo de sortilegios quitándoles la vida con éstos. Como se cree que las criaturas no tienen enemigos, acostumbran hablar de un hombre como <el padre, el tío o el primo del fulanito>, nombrando a un niño. Pero en toda ocasión se abstienen de mencionar el nombre de una persona adulta». Los alfures de Poso, en Célebes, no pronuncian sus nombres propios; en consecuencia, si se desea averiguar un nombre personal, no deberá preguntarse al hombre mismo, sino que se averiguará por otros y si es imposible (por ejemplo, cuando no hay nadie más cerca), le preguntará el nombre de su hijito y después se dirigirá a él como «padre de fulanito». Hay más: estos alfures son cautelosos hasta para pronunciar los nombres de sus hijos, así que si su niño o niña tiene un sobrino o sobrina, se dirigen a ellos como «tío de menganito» o «tía de menganita». En una sociedad malaya pura, sabemos que a un hombre jamás se le pide el nombre, y el uso de nombrar a los padres sirviéndose de los hijos está adoptado como un medio de evitar el empleo de los nombres paternos. Las criaturas de los dayakos de tierra, cuando crecen, son nombradas según su sexo, como el padre o la madre de un hijo o hija del hermano más joven de su padre o madre, que es llamarles el padre o madre de lo que nosotros denominamos primo carnal o primos hermanos. Entre los kukis y zemis o kacha nagas del Asam, los padres abandonan sus nombres cuando nace una criatura y se llaman desde entonces el padre y la madre de fulanito. Las parejas sin hijos llevan el nombre de «el padre sin hijos», «la madre sin hijos», «el padre de nadie» o «la madre de nadie». La costumbre tan extendida de nombrar a un padre por su hijo se ha supuesto en ocasiones que brotaba de un deseo por parte del padre de aseverar su paternidad, indudablemente como medio de obtener ese derecho sobre su hijo, que había estado previamente en poder de la madre, bajo un sistema ma-

triarcal. Pero esta explicación no resuelve la costumbre paralela de nombrar a la madre por su hijo, la que creemos coexiste simultánea y comúnmente con la costumbre de nombrar al padre por su hijo también. Todavía menos, si fuera posible, puede aplicarse a la costumbre de nombrar a las parejas estériles, el padre y la madre de criaturas que no existen, de nombrar a la gente por sus hermanos más jóvenes y de designar a niños como tíos y tías de fulanito o como padres de sus primos carnales. Pero todas estas prácticas se explican de un modo sencillo y natural si suponemos que se originan en la repugnancia a pronunciar los nombres personales verdaderos de las personas a quienes se dirigen o se refieren directamente. Esta renuencia está basada, probablemente, en parte en el temor de atraer a los malos espíritus y en parte en el temor de descubrir el nombre a los hechiceros, que mediante ello obtendrían un medio de dañar al poseedor del nombre.

Palabras tabuadas: nombres tabuados de parientes

Naturalmente debiera esperarse que la reserva que por lo común se mantiene respecto a los nombres personales se abandonase o al menos disminuyese o se paliase entre parientes y amigos; sin embargo, es frecuente lo contrario. Precisamente entre las personas más íntimamente relacionadas por la sangre y en especial por el matrimonio es entre las que la regla se aplica con mayor severidad. Tal gente suele tener prohibido no sólo llamarse por el nombre personal respectivo, sino también hasta el pronunciar palabras corrientes que se parezcan o tengan una sola sílaba en común con esos nombres. Las personas que así eluden la mención mutua de su nombre son especialmente maridos y esposas, el hombre y la familia de su mujer y la mujer y los parientes del marido. Una mujer kirguisia no se atreve a decir los nombres de los parientes mayores de su marido ni aun a usar palabras que los recuerden por el sonido. Por ejemplo, si uno de esos familiares se llama Shepherd[21], ella no puede pronunciar *sheep*[22]

y tendrá que decir «las que balan». Si su nombre es Lamb[23], para poder referirse a los corderos tendrá que decir «los jóvenes que balan». En la India meridional las mujeres creen que decir el nombre de su marido o pronunciarlo aun en sueños lo conduciría a un final prematuro. Entre los dayakos marinos, un hombre no puede pronunciar el nombre de su suegro ni el de su suegra sin incurrir en la cólera de los espíritus. Y puesto que considera como suegro y suegra no sólo al padre y a la madre de su mujer, sino también al padre y a la madre de las esposas de sus hermanos y de los esposos de sus hermanas, y también a los padres de todos sus primos, el número de nombres tabuados puede ser muy considerable y numerosas las ocasiones correspondientes de errar. Para hacer mayor la confusión, acaece que los nombres propios de personas son con frecuencia nombres comunes de cosas, como luna, puente, cebada, naja, leopardo; así que, cuando alguno de los suegros y suegras de una persona tiene esos nombres, esas palabras comunes no pueden salir de sus labios. La costumbre es llevada a sus últimas consecuencias entre los alfures de Minahassa, en Célebes, pues prohíben el uso de palabras que se asemejan tan sólo en su sonido a los nombres personales. En especial el nombre del suegro es el que cae principalmente bajo interdicción; si él se llama por ejemplo Kallala, su yerno no podrá referirse a un caballo por su nombre común *Kawalo*, y dirá *sasacajan* (animal para montar). También entre los alfures de la isla de Barú[24] es tabú mencionar los nombres de padres y suegros y hasta hablar de objetos comunes si sus nombres recuerdan por el sonido aquellos nombres propios. Así, si la suegra se llama Dalú, que significa betel, uno no puede pronunciar betel por su nombre corriente y deberá decir «boca roja». Si se quieren hojas de betel no dirá *dalu'mun*, sino *Karon fenna*. En la misma isla es también tabú mencionar el nombre de un hermano mayor en su presencia. Las transgresiones de estas reglas son castigadas con mul-

tas. En la Sonda[25] se piensa que aquel que pronunciara el nombre de su padre o de su madre echaría a perder sus mieses.

En las islas occidentales del estrecho de Torres[26] nunca mencionará un hombre los nombres personales de sus suegros y cuñados; y una mujer estaba sujeta a las mismas restricciones. Un cuñado sería nombrado como el marido o hermano de alguien cuyo nombre fuese legal mencionar y de igual modo, una cuñada sería llamada la esposa de fulano. Si por casualidad un hombre usara el nombre personal de su cuñado, quedaría avergonzado y llevaría la cabeza baja. De la bochornosa situación sólo sería relevado cuando hiciera un regalo en compensación al hombre cuyo nombre había tomado en vano. La misma compensación se hacía a la cuñada, el suegro y la suegra por la mención accidental de sus nombres. Entre los indígenas que habitan la costa de la península de la Gacela, en Nueva Bretaña, decir el nombre del cuñado es la afrenta más grosera que puede hacérsele: es un crimen sancionable con la muerte. En las islas Banks de la Melanesia, el tabú tendido sobre los nombres de las personas conectadas por casamiento es muy estricto. Un hombre no mencionará el nombre del suegro y mucho menos el de su suegra; tampoco puede nombrar el de su cuñado, aunque sí el de su cuñada; ella no es nada para él. Una mujer no puede nombrar a su suegro ni en modo alguno a su yerno. Dos matrimonios cuyos hijos se han casado entre sí, tampoco pueden pronunciar sus respectivos nombres. Y no solamente todas estas personas tienen prohibido llamarse unos a otros por sus nombres; no pueden ni pronunciar palabras comunes que por casualidad sean idénticas a sus nombres o tengan alguna sílaba en común con ellos. Así, nosotros supimos de un nativo de esas islas que no podía usar los nombres comunes de «cerdo» y «morir» porque resultaba que esas palabras estaban incluidas en el nombre polisilábico de su yerno, y sabemos de otro infortunado que no podía pronunciar palabras tan precisas y nece-

sarias como «mano» y «caliente», porque formaban parte del nombre de su cuñado, y aun otro que no podía mencionar el número «uno», pues tal palabra formaba parte del nombre del primo de su mujer.

La repugnancia a mencionar los nombres y aun las sílabas de nombres propios de personas relacionadas por matrimonio con el que habla, es difícil de diferenciar de la repugnancia que tantos pueblos evidencian a decir sus nombres propios o los nombres de los muertos y los de los jefes y reyes; si la renuencia a estos últimos nombres surge principalmente de la superstición, podemos deducir que la renuencia a los primeros no tiene mejor fundamento. Que la repugnancia del salvaje a mencionar su propio nombre está basada, al menos en parte, en un temor supersticioso del mal uso que de él podrían hacer sus enemigos, ya sean hombres o espíritus, acabamos de mostrarlo. Nos queda por examinar el uso similar respecto a los nombres de los muertos y de los personajes regios.

Palabras tabuadas: nombres tabuados de los muertos

La costumbre de abstenerse de toda mención de los nombres de los muertos fue común entre los albanes del Cáucaso[27] y hoy día está en pleno vigor en muchas tribus salvajes. Los aborígenes de Victoria hablan muy rara vez de los muertos, y cuando lo hacen no pronuncian nunca sus nombres; se refieren a ellos en voz baja como «el perdido» o «el pobre amigo que ya no es». Hablar de ellos nombrándolos se suponía que excitaba la malignidad de Cuit-gil, el espíritu del que se fue, que ronda por la tierra algún tiempo antes de marcharse para siempre hacia el sol poniente. De las tribus del río Murray, nos dicen que cuando una persona muere, «ellos evitan cuidadosamente pronunciar su nombre, mas si se ven obligados, lo pronuncian en bajísimo cuchicheo, imaginando que así no podrá oír su voz el espíritu». Entre las tribus de Australia central nadie puede pronunciar el nombre del difunto durante el duelo y

sólo cuando es absolutamente necesario hacerlo se cuchichea, por temor de alterar y molestar al espíritu del hombre que está por allí girovagando en forma fantasmal. Si el espíritu oye mencionar su nombre deduce que sus familiares no le guardan luto debidamente; si su tristeza fuera genuina no andaría rodando su nombre entre ellos. Afectado por tal indiferencia exenta de piedad, el indignado espíritu volverá para perturbarles el sueño.

La misma resistencia a pronunciar los nombres de los fallecidos parece prevalecer entre las tribus indias de América, desde la bahía de Hudson hasta la Patagonia. Entre los guajiros de Colombia, mencionar a los muertos ante sus familias es un crimen espantoso que con frecuencia se castiga con la muerte; si acontece esto en el rancho del difunto en presencia de su tío o de su sobrino, seguramente matarán al ofensor allí mismo, si pueden, y si escapa, la pena se resolverá en una fuerte multa, por lo general de dos o más bueyes.

Una repugnancia parecida a mencionar los nombres de los muertos se refiere de pueblos tan distantes unos de otros como los samoyedos de Siberia y los todas de la India meridional; los mongoles de Tartaria y los tuaregs del Sahara; los ainos de Japón y los akamba y nandis del África Oriental; los tinguianos de las Filipinas y los habitantes de las islas de Nicobar, de Borneo, de Madagascar y de Tasmania. En todos los casos, aunque no se exprese taxativamente, el motivo fundamental de esta omisión es probablemente el miedo a los espíritus. Estamos positivamente informados de que ésta es la verdadera razón entre los tuaregs; ellos temen el retorno del espíritu del muerto y hacen todo lo que pueden para evitarlo, levantando el campamento, dejando para siempre de pronunciar su nombre y evitando todo lo que pudiera considerarse como una evocación o llamamiento a su alma. Por eso no hacen como los árabes, que designan a los individuos añadiendo a sus nombres personales los de

sus padres; ellos nunca dicen fulano, hijo de mengano, sino que dan a cada persona un nombre que vivirá y morirá con ella. Así también, en las tribus de Victoria, los nombres personales se perpetuaron rara vez, pues los nativos creían que el que adoptase el nombre de un muerto no viviría mucho; es probable que se creyera que el espíritu homónimo vendría y se lo llevaría al país de los espíritus.

El mismo temor a los espíritus que mueve a la gente a suprimir su viejo nombre conduce naturalmente a toda persona que lleve un nombre parecido a cambiarlo por otro, por temer que pronunciarlo atraiga la atención del espíritu, que no puede razonablemente distinguir entre todas las aplicaciones del mismo nombre. Así, nos dicen que en las tribus del sur de Australia, en las bahías de Adelaida y Encounter, es tan extremada la repugnancia a mencionar los nombres de quienes han muerto hace poco, que las personas que llevan nombre igual al del difunto lo abandonan y adoptan nombres temporales o se hacen conocer por alguno de los otros nombres que ya les pertenecían anteriormente. Una costumbre semejante prevalece en algunas tribus del Queensland, aunque la prohibición de usar los nombres de los muertos no es permanente ni puede durar muchos años. En algunas tribus australianas el cambio de nombres que así se produce es permanente; el nombre viejo se abandona definitivamente y la persona es conocida para el resto de su vida por el nuevo nombre, a menos que éste sea a su vez abandonado por otro nuevo y por la misma razón que el anterior. Entre los indios norteamericanos, todas las personas, fueran hombres o mujeres, que llevaban el nombre de alguno que acababa de morir, estaban obligadas a abandonarlo y a adoptar otros nombres, lo que se hacía formalmente en la primera ceremonia de duelo por el difunto. En algunas tribus al este de las montañas Rocallosas, estos cambios de nombre duraban tan sólo el periodo de

luto, pero en otras de la costa norteamericana del Pacífico creemos que eran permanentes.

Otras veces y por extensión del mismo razonamiento, todos los parientes próximos del difunto cambiaban de nombres, fueran los que fuesen, indudablemente por temor que el sonido de los nombres familiares atrajera al espíritu vagante a su antigua morada. Así, en algunas tribus de Victoria, los nombres propios y ordinarios de todos los parientes más cercanos quedaban en desuso durante el tiempo de luto y la costumbre prescribía sustituirlos por ciertos términos generales. Llamar a un enlutado por su nombre propio se consideraba un insulto al difunto y con frecuencia determinaba una lucha con derramamiento de sangre. Entre las tribus del noroeste americano, los parientes próximos del difunto frecuentemente cambian sus nombres «bajo la impresión de ser atraídos a la tierra los espíritus si oyen nombres familiares repetidos con frecuencia». Entre los indios kiowas, el nombre del muerto no se menciona nunca en presencia de los familiares y a la muerte de un miembro de la familia, todos los demás toman nuevos nombres. Esta costumbre fue conocida por los colonos de Raleigh, en la isla de Roanoke[28], hace más de tres siglos. Entre los indios lengua, además de no mencionarse el nombre de un muerto, todos los sobrevivientes cambian también su nombre. Dicen que la muerte ha estado entre ellos y se ha llevado una lista de los vivos, y que pronto volverá por más víc timas. Por esto, y con objeto de frustrar su cruel propósito, cambian de nombres creyendo que a su vuelta la muerte, aunque los tenga a todos en su lista, no podrá identificarlos bajo sus nombres nuevos y se marchará a seguir buscando por otro lado. Cuando están de luto los nicobares[29], toman nuevos nombres para escapar de las atenciones inoportunas del espíritu; con el mismo propósito se disfrazan afeitándose la cabeza, y así el espíritu no podrá reconocerlos.

Además, cuando acontece que el nombre del muerto es también el de algún objeto común, tal como agua, fuego, planta o animal, en ocasiones se considera necesario abandonar dicha palabra del habla corriente y remplazarla por otra. Una costumbre de esta clase es claro que puede ser con facilidad un agente poderoso de cambios en el lenguaje, porque cuando prevalece en extensión considerable, muchas palabras quedarán continua mente en desuso y surgirán otras muchas nuevas. Advierten esta tendencia observadores que han notado esta costumbre en Australia, América y otras partes[30]. Por ejemplo, con relación a los aborígenes australianos se ha considerado que «los dialectos cambian en casi todas las tribus. Algunas de éstas ponen a sus pequeñuelos nombres de objetos naturales y cuando la persona así llamada muere, nunca vuelve a ser mencionada la palabra, por lo que hay que inventar otra para el objeto común cuyo nombre llevaba el hijo que se fue para siempre». El escritor pone como ejemplo el caso de un hombre llamado Karla, que significa «fuego»; cuando Karla murió, se introdujo una nueva palabra para «fuego». «Por esto —añade el escritor— el lenguaje está siempre cambiando». También en la tribu de la bahía de Encounter, en Australia del sur, si un hombre llamado Ngnke, que significa «agua», muere, la tribu entera se verá obligada a usar otra palabra para designar el agua durante un tiempo considerable después del fallecimiento de Ngnke. El autor que registra esta costumbre aventura la hipótesis de que ello podría explicar la presencia de muchos sinónimos en el lenguaje de la tribu. Esta costumbre está confirma da por lo que sabemos de algunas tribus de Victoria, cuya lengua comprende una buena reserva de sinónimos para usar en lugar de los términos corrientes por todos los miembros de una tribu en tiempo de luto. Por ejemplo, si un hombre llamado Waa (cuervo) abandona la vida, mientras dura el luto por él, nadie llamará a un cuervo *waa*; todos tendrán que hablar de esa ave como un

narrapart. Cuando una persona que se ufanaba de su título de «opossum cola anillada[31]»(*weearn*) marchó por el camino sin regreso, sus afligidos parientes y la tribu en pleno se obligaron a referirse al opossum por el más sonoro nombre de *manuungkuurt*. Si la comunidad hubiera caído bajo la pesadumbre de la pérdida de una hembra respetable que lleva el nombre honorable de Avutarda Pava, *barrim Barrim*, que es el verdadero nombre de las avutardas, éste desaparecería y sería sustituido por el de *tillit tilliitsh*. Y así *mutatis mutandis* con los nombres de Cacatúa Negra, Pato Gris, Cigüeña, Canguro, Águila, Dingo y demás.

Una costumbre similar transforma continuamente el lenguaje de los abipones de Paraguay, entre los que, sin embargo, cuando es abolida una palabra, nunca vuelve a ser empleada. Palabras nuevas, dice el misionero Dobrizhoffer, nacen de la noche a la mañana como las setas, pues todas las palabras que recuerdan los nombres de los muertos quedan abolidas por proclamación y circuladas otras nuevas en su lugar. La «fábrica» de las palabras nuevas estaba en manos de las ancianas de la tribu y siempre que se ponía en circulación una nueva palabra con su aprobación, la aceptaban de inmediato altos y bajos, sin un murmullo, y se extendía como un incendio por los campamentos y establecimientos de la tribu. Cualquiera se quedaría atónito, dice el misionero, al ver con cuánta docilidad dan su aquiescencia todas las tribus a la decisión de una bruja arrugada y cómo las palabras familiares caen instantáneamente fuera de uso y jamás se las vuelve a repetir a pesar del hábito o del olvido. En los siete años que estuvo entre estos indios Dobrizhoffer, la palabra «jaguar» fue cambiada tres veces y las de «caimán», «espina» y «matanza del ganado» pasaron por esas vicisitudes aunque en menor escala. Como resultado de este hábito, los vocabularios de los misioneros estaban plagados de tachaduras, teniendo que eliminar de continuo las palabras anti-

guas como obsoletas y colocar las nuevas en su lugar. En muchas tribus de la Nueva Guinea británica, los nombres personales son también nombres comunes de cosas. La gente cree que si pronuncian el nombre de alguien que haya muerto, su espíritu volverá y como no tienen el menor deseo de que retorne entre ellos, queda tabuada la mención de su nombre y se crea otro nuevo que ocupe su lugar, siempre que el nombre sea un término común del lenguaje. Consecuentemente quedan perdidas muchas palabras o reavivadas con significado modificado o distinto. Una práctica similar ha afectado el habla de los naturales de las islas de Nicobar. «Una costumbre muy singular —dice Mr. de Roepstorff—, es la que prevalece entre ellos y que nadie puede suponer más eficaz para impedir "hacer historia", o transmitir de cualquier manera lo histórico narrativo. Por una regla estricta que tiene toda la sanción supersticiosa de los nicobarenses, ningún nombre personal puede pronunciarse después de la muerte del que lo llevaba. Tan a punta de lanza llevan esto, que cuando acontece, y es frecuente, que el difunto posea el nombre de "ave", "sombrero", "fuego", "camino", etc., en sus equivalentes nicobares, el uso de estas palabras queda eludido en el futuro no sólo en la designación personal de aquél, sino también como nombre común de las cosas que ellos representan; las palabras salen del lenguaje y se forjan otras nuevas para expresar las cosas o se sustituyen por otras desusadas y que toman de otros dialectos nicobares y hasta de alguna lengua extranjera. Esta extraordinaria costumbre no sólo añade un elemento de inestabilidad al lenguaje, sino que destruye la continuidad de la vida política y convierte los relatos de los acontecimientos pasados en vagos y precarios, si no imposibles».

Que una superstición como la que suprime los nombres de los muertos corte las verdaderas raíces de la tradición histórica ha sido comprobado por otros investigadores en este asunto. «El pueblo Klamath[32] —observa Mr. A. S. Gatschet— no posee

tradiciones históricas anteriores a un siglo por la sencilla razón de que había una ley severa que prohibía mencionar la persona y actos de un individuo fallecido usando su nombre propio. Esta ley era obedecida con toda rigidez, no menos entre los californianos que entre los de Oregón, y su transgresión podía ser penada hasta con la muerte. Sin duda que esto es bastante para suprimir todo conocimiento histórico de un pueblo. ¿Cómo escribir la historia sin nombres?»

En muchas tribus, sin embargo, el poder de esta superstición para obliterar la memoria del pasado queda debilitado por una tendencia natural de la mente humana. El tiempo, que desgasta las huellas más profundas, amortigua, si no destruye totalmente, la primera impresión de misterio y horror a la muerte en la mente del salvaje. Más pronto o más tarde, el recuerdo de sus personas queridas se difumina, está más dispuesto a hablar de ellas y de esta manera sus nombres vulgares son algunas veces rescatados por la investigación filosófica antes de desvanecerse como las hojas de otoño o las nieves invernales en el vasto e impreciso limbo del pasado. En algunas de las tribus de Victoria, la prohibición de mencionar los nombres de los muertos sólo permanece en vigor mientras dura el periodo de luto; en la tribu Port Lincoln, de Australia del sur, duraba muchos años. Entre los indios chinuk de Norteamérica, «la costumbre prohíbe nombrar a un muerto, al menos hasta que hayan transcurrido muchos años de la sensible pérdida». Entre los indios puyallup, la obediencia del tabú se relaja al cabo de varios años, cuando los dolientes han olvidado su pesar, y si el muerto era un guerrero afamado, alguno de sus descendientes, por ejemplo un biznieto, podía llevar su nombre. En esta tribu el tabú no es muy observado casi nunca, excepto por los parientes del muerto. Del mismo modo, el misionero jesuita Lafitau nos cuenta que el nombre del fallecido y los nombres parecidos de los supervivientes eran, como si dijéramos, enterrados con el cadáver

hasta que lo acerbo de su pena se disipara y pluguiera a los parientes «levantar el árbol y resucitar al muerto». Por «resucitar al muerto» querían indicar el conferir el nombre del finado a otra persona, que así venía a ser, para todos los propósitos y efectos, una reencarnación del muerto, dado que en principios de filosofía salvaje el nombre es una parte vital, si no del alma, sí del hombre.

Entre los lapones, cuando una mujer estaba embarazada y cercana a su alumbramiento, solía suceder que se le apareciera en sueños algún antepasado o pariente que le informaba de que iba a nacer otra vez en su hijo aquella persona muerta, y por esa razón el niño llevaría su nombre. Si la mujer no tenía ese sueño, correspondía al padre o parientes determinar el nombre por adivinación o consultando a un brujo. Entre los kondos[33], el nacimiento se celebra siete días después de acontecido con un banquete que se ofrece al sacerdote y a los demás vecinos de la aldea. Para determinar el nombre del recién nacido, el sacerdote tira unos granos de arroz en una vasija de agua y nombra a un antepasado por cada grano que cae. Por los movimientos de las semillas en el agua y por las observaciones hechas en la persona del niño, el sacerdote determina cuál de sus progenitores ha reaparecido en él, y la criatura, por lo menos entre las tribus del norte, recibe el nombre de aquel antepasado. Entre los yorubas, poco después de haber nacido un niño, un sacerdote de Ifa, el dios de la adivinación, aparece en escena para indagar qué alma ancestral ha renacido en el infante. En cuanto esto se ha decidido, los padres del niño quedan advertidos de que su hijo tendrá que adaptarse en todos sus respectos a la manera de vivir del antepasado que ahora le anima, varón o hembra, dando el sacerdote la información necesaria, si los padres ignoran los datos, como suele ocurrir. El niño recibe por lo general el nombre del progenitor que ha reencarnado en él.

Palabras tabuadas: nombres tabuados de reyes y

Si observamos que en la sociedad primitiva los nombres de los simples particulares, vivos o muertos, son objeto de mucho cuidado, no debe sorprendernos que se hayan tomado las mayores precauciones para resguardar de perjuicios los sagrados nombres reales y sacerdotales. Así, el nombre del rey de Dahomey se mantiene secreto siempre, temiendo que su conocimiento pudiera habilitar a algún malvado para dañarlo. Los apelativos con que los diferentes reyes de Dahomey han sido conocidos de los europeos no eran sus verdaderos nombres, sino meros títulos o lo que los indígenas denominan «nombres fuertes». Creemos que los nativos piensan que ningún peligro puede provenir de estos títulos cuando son conocidos, puesto que no están conectados vitalmente con sus poseedores, como lo están los nombres de nacimiento. En el reino de Galla de Ghera, el nombre «de pila» del soberano no puede pronunciarlo ningún súbdito bajo pena de muerte y las palabras comunes que lo recuerden son cambiadas por otras. Entre los bahimas de África Central, cuando muere un rey su nombre queda eliminado del lenguaje y si su nombre era el de algún animal, también tiene que buscarse enseguida uno nuevo. Por ejemplo, es frecuente llamar al rey un león; por esto, a la muerte del rey llamado León, se tiene que inventar un nombre genérico nuevo para los leones. En Siam era muy difícil descubrir el nombre verdadero del rey, puesto que se mantenía en secreto por miedo a las brujerías, y cualquiera que lo dijese era encerrado en un calabozo. Solamente se podían referir al rey empleando ciertos títulos altisonantes tales como el augusto, el perfecto, el supremo, el gran emperador, el descendiente de los ángeles y otros por el estilo. En Birmania se consideraba muy grave impiedad mencionar el nombre del soberano reinante; a los súbditos birmanos, aun cuando estuviesen lejos de su país, era imposible inducirlos a hacerlo. Después de su ascenso al trono, el rey era solamente conocido por sus títulos regios.

Entre los zulúes nadie mencionará el nombre del jefe de su tribu o los nombres de los progenitores del jefe que él pueda recordar; ni pronunciará nombres comunes que coincidan o recuerden de algún modo por su sonido los nombres tabuados. En la tribu de los dwandwes hubo un jefe llamado Langa, que significa «el sol»; por esto el nombre del astro fue cambiado de *langa* a *gala*, y así quedó hasta hoy, aunque Langa murió hace más de 100 años. También en la tribu xumayo, la palabra que significa «pastores» fue cambiada de *alusa* o *ayusa* a *kagesa*, porque u-Mayusi era el nombre del jefe. Además de estos tabúes obedecidos por cada tribu separadamente, todas las tribus zulúes se unían tabuando el nombre del monarca que reinase en toda la nación. Por ejemplo, cuando Panda fue rey de Zululandia, la palabra para una raíz de árbol que se dice *impando*, fue cambiada en *nxabo*. También la palabra para «mentira o calumnia» fue alterada de *amacebo* a *amakwata*, pues *amacebo* contiene una sílaba del nombre del famoso rey Cetchwayo[34]. Estas sustituciones, sin embargo, no son tan extremadas para los hombres como para las mujeres, que omiten todo sonido que ni remotamente resuene como algún otro que haya en un nombre tabuado. En el kral del rey es verdaderamente difícil entender el lenguaje de las mujeres reales, porque tratan de este modo no sólo a los nombres del rey y sus progenitores, sino también los de los antepasados de sus hermanos por varias generaciones. Si a estos tabúes tribales y nacionales añadimos los que resultan del parentesco por casamiento, que ya han sido descritos, podemos fácilmente entender lo que sucede en cada tribu de Zululandia a causa de las palabras peculiares de cada una y del considerable vocabulario que las mujeres tienen para ellas. Además, los miembros de una familia pueden inhibirse de usar palabras empleadas por otra familia. Las mujeres de un kral, por ejemplo, pueden llamar a la hiena por su nombre común ordinario; las del kral próxi mo usar la palabra sustituta y, para

un tercer kral, la sustitutiva puede ser igual, teniendo que inventarse otro término para ocupar su lugar. Por esto, el lenguaje zulú presenta hoy casi la apariencia de ser doble; en verdad que multitud de cosas poseen tres o cuatro sinónimos que por la mezcla de las tribus son conocidos en toda Zululandia.

Una costumbre similar prevalece por todas partes de la isla de Madagascar y su resultado, como entre los zulúes, ha sido producir dialectos distintos en el habla de las tribus. No hay nombres de familia en Madagascar (apellidos) y casi todos los personales están sacados del lenguaje de la vida diaria y significan algún objeto común, acción, cualidad, etc., como un ave, animal, árbol, planta, colores y demás. Por esto, hay que inventar para el objeto un nombre común remplazando con el nuevo el que fue desechado. Es fácil concebir la confusión e incertidumbre en un lenguaje cuando es hablado entre muchas tribus locales y pequeñas, gobernada cada cual por un reyezuelo o jefecillo con su nombre propio consagrado. Aún hay tribus y gente que se someten a esta tiranía de las palabras, como sus padres hicieron desde tiempo inmemorial. Los inconvenientes de esta costumbre se señalan especialmente en la costa occidental de la isla, donde, teniendo en cuenta el gran número de jefaturas independientes, los nombres de cosas, lugares y ríos han sufrido tantos cambios que sobreviene la confusión frecuentemente, por cuanto una vez que palabras comunes han sido desplazadas por los jefes, los indígenas no admiten conocer su antiguo sentido.

No son sólo los nombres propios de los reyes y jefes vivos los tabuados en Madagascar; también están desplazados los nombres de los soberanos muertos, por lo menos en algunas partes de la isla. Entre los sakalavos, cuando muere un rey, los nobles y el pueblo, reunidos en consejo alrededor del cadáver, escogen solemnemente un nombre nuevo para el extinto monarca y con él será conocido en lo futuro. Adoptado el nuevo

nombre, se trueca en sagrado el antiguo, por el que fue conocido el rey en vida, y nadie osará pronunciarlo so pena de muerte. Además, también se consagran las palabras del lenguaje corriente que tienen alguna semejanza con el nombre prohibido, y deben ser remplazadas. A las personas que pronuncien esas palabras proscritas se les juzga no sólo como groseras y brutales, sino hasta como felonas: han cometido un crimen capital. Sin embargo, estos cambios de vocabulario están limitados al distrito donde reinó el difunto rey; en los lugares vecinos las palabras antiguas continúan empleándose en su viejo sentido.

La santidad atribuida a las personas de los jefes de Polinesia se extiende naturalmente también a sus nombres, que en opinión del primitivo son difíciles de separar de las personas que los llevan. Por esto, en Polinesia encontramos la misma prohibición sistemática de pronunciar nombres de jefes o palabras comunes que se parezcan a ellos, como acabamos de encontrar en Zululandia y Madagascar. Así, en Nueva Zelanda, el nombre de un jefe es tenido tan en sagrado que cuando acontece ser también una palabra común, no puede usarse en el lenguaje y hay que encontrar otra palabra para remplazarla. Por ejemplo, un jefe de la parte meridional del Cabo Este llevó el nombre de Maripi, que significa «cuchillo»; se introdujo una nueva palabra (*nekra*) para cuchillo y la anterior se abandonó. En otra parte, la palabra «agua» (*wal*) hubo de ser cambiada, pues dio la casualidad de que era el nombre del jefe y podía ser profanada aplicándola indistintamente al vulgar líquido y a su sagrada persona. Este tabú produce naturalmente una abundante cosecha de sinónimos en el lenguaje maorí y los viajeros recién llegados al país se embrollan muchas veces al encontrar que las mismas cosas se llamaban de muchos y distintos nombres que en las tribus vecinas. Cuando un rey sube al trono de Tahití, se cambia la pronunciación de todas las palabras corrientes que se asemejen a su nombre propio. En tiempos antiguos, si algún

hombre hubiera sido tan temerario o irreflexivo como para desconsiderar esta costumbre y usar las palabras prohibidas, a él y a toda su familia se les habría condenado a muerte. Mas los cambios así introducidos sólo eran temporales; a la muerte del rey las nuevas palabras caían en desuso y revivían las primitivas.

V

Conclusión general: los dioses humanos, de quienes se cree depende el bienestar de la comunidad, están obligados a observar varias reglas con el fin de garantizar su seguridad y la de su pueblo

Sería fácil hacer más extensa la lista de los tabúes regios y sacerdotales, pero los ejemplos reunidos en las precedentes páginas son suficientes. Para terminar esta parte de nuestro propósito, nos queda tan sólo fijar sumariamen te las conclusiones generales a que nos conducen nuestras investigaciones. Hemos comprobado que en la sociedad salvaje o bárbara se encuentran con frecuencia hombres a los que la superstición de los que les rodean les presta una influencia controladora del curso general de la naturaleza; congruentemente estos hombres son tratados y adorados como dioses. Si estas deidades humanas tienen el gobierno temporal sobre la vida y las fortunas de sus adoradores o sus funciones son puramente espirituales y sobrenaturales, en otros términos, si hacen de reyes al mismo tiempo que de dioses o solamente de dioses, es distinción que aquí no nos concierne. Su supuesta divinidad es el hecho esencial del que hemos de ocuparnos. En su virtud, ellos dan a sus creyentes una promesa y garantía de la ordenada sucesión y duración de esos fenómenos físicos de que dependen los humanos para subsistir. Naturalmente y por ello mismo, la vida y la salud del hombredios es cuestión de preocupación continua para la gente cuyo bienestar y hasta la existencia están subordinados a él; y es natural que él se vea constreñido a someterse a las reglas que le ha

trazado la inventiva del hombre primigenio para conjurar los males a que la carne está sujeta, incluyendo el último mal, la muerte. Estas reglas, como un examen de ellas nos ha demostrado, no son más que las máximas y apotegmas que, desde el punto de vista de los primitivos, todo hombre de prudencia ordinaria debe observar si quiere vivir mucho sobre la tierra. Pero mientras en el caso del hombre corriente la obediencia de estas leyes queda al criterio individual, en el caso del hombre-dios es obligada bajo pena de destitución de su alto cargo y aun de su muerte. Sus adoradores han puesto en su vida un riesgo demasiado grande para consentirle que la trate con ligereza y la pierda. Por eso, todas las supersticiones estrambóticas, los viejos apotegmas, los venerables proverbios que la ingenuidad de los filósofos salvajes elaboró luengo tiempo ha y que las viejas en los rincones de las cocinas todavía hacen saber como tesoros de gran precio a sus descendientes reunidos en torno al fuego del hogar en las tardes de invierno, toda esa urdimbre de anticuadas quimeras, todas esas telarañas del cerebro fueron tejidas al paso del antiguo rey, del hombre-dios al que, enmarañado en ellas como una mosca en la telaraña, le era difícil deslizar un solo dedo por los hilos de la costumbre, «leves como el aire, fuertes como cadenas de hierro» que cruzando y recruzándose los unos a los otros en laberinto inextricable, le apresaban en una red de observancias de las que no se podía librar más que con la destitución o la muerte.

Un estudio de estas reglas nos introduce a la filosofía del salvaje

Deuda con nuestros antepasados salvajes

Para los investigadores del pretérito, la vida de los antiguos reyes y sacerdotes abunda en enseñanzas. En ella se recopila todo lo que pareció sabiduría o pasó por tal cuando el mundo era joven. Era el modelo perfecto al que cada hombre se esforzaba en ajustar su vida: un modelo impecable construido con rigurosa precisión sobre el trazado de una filosofía bárbara. Por muy ruda y falsa que pueda pare-

cernos a nosotros, seríamos injustos al negar el mérito de su consecuente lógica. Partiendo del concepto del principio vital como de un ser pequeñito o alma existente dentro del ser viviente, pero diferente y separable de él, se deduce como guía práctica de vida un sistema de reglas en general coherentes que forman un conjunto armonioso y razonablemente completo. La falla (y esto es una fatalidad) del sistema no está en su razonamiento, sino en sus premisas: en este concepto de la naturaleza de la vida, no en algún desatino de las conclusiones deducidas del concepto. Pero estigmatizar esas premisas como ridículas por poder descubrirse fácilmente su falsedad sería tan ingrato como poco filosófico. Situados nosotros sobre los cimientos construidos por las generaciones que vivieron antes, apenas podemos darnos cuenta de los penosos y prolongados esfuerzos que ha costado a la humanidad llegar al punto, al fin y al cabo no muy alto, que hemos alcanzado. Debemos nuestra gratitud a los luchadores innominados y olvidados cuyo pensamiento paciente y cuya diligente actividad han hecho generosamente lo que somos. La cantidad de conocimientos nuevos que una generación, y con más razón un hombre solo, puede añadir al acervo general es pequeña, y arguye estupidez o picardía, además de ingratitud, ignorar el montón y jactarse de los pocos granos que puede haber sido privilegio nuestro el añadir. En verdad que ahora hay poco peligro en menospreciar las contribuciones que los tiempos modernos y aun la Antigüedad clásica han hecho al avance general de nuestra raza. Pero cuando rebasamos estos límites, el caso es diferente; desprecio y ridículo o aborrecimiento y denuncia son con demasiada frecuencia el único reconocimiento concedido al salvaje y sus modos de ser. Sin embargo, de los bienhechores a quienes estamos obligados por gratitud a conmemorar, muchos de ellos, quizá los más, fueron salvajes. Porque, a pesar de todo cuanto se haga y se diga, nuestras semejanzas con el salvaje son todavía mucho más

numerosas que nuestras diferencias y lo que tenemos de común con él y conservamos deliberadamente como verdadero y útil, lo adeudamos a nuestros antepasados salvajes, que lentamente adquirieron por experiencia y nos transmitieron por herencia esas ideas, al parecer fundamentales, que nosotros propendemos a considerar como originales e intuitivas. Somos nosotros a modo de herederos de una fortuna que nos ha sido transmitida por tantas generaciones que la memoria de los que la elaboraron se ha perdido y los poseedores actuales consideran como inalterable y original de su raza desde el principio del mundo. Mas la reflexión y el examen nos convencerán de que debemos a nuestros predecesores mucho de lo que nos parece nuestro y de que sus errores no fueron extravagancias voluntarias o locos desvaríos, sino sencillamente hipótesis justificables como tales en la época en que fueron formuladas y que una experiencia más completa ha mostrado como inadecuadas. Tan sólo por las pruebas sucesivas de las hipótesis y la exclusión de lo falso de ellas es como, al fin, se deduce la verdad. Después de todo, lo que denominamos verdad es solamente la hipótesis que nos parece mejor. Por esto, al revisar las opiniones y prácticas de épocas y razas rudas, haremos bien en considerar con benevolencia sus errores, como tropiezos inevitables en la búsqueda de la verdad, y concederles la benévola indulgencia de que nosotros mismos necesitaremos algún día: *cum excusationes itaque veteres audiendi sunt*[35].

Libro II
Occisión del dios

Capítulo 1

La mortalidad de los dioses[*]

Mortalidad de los dioses primitivos

Mortalidad de los dioses griegos

En la fase temprana de su desarrollo intelectual el hombre se considera inmortal por naturaleza; imagina que de no ser por los hechiceros y sus siniestras artes, que destruyen la fuerza vital demasiado prematuramente, él viviría por siempre. Esta ilusión, tan halagüeña para los deseos y las esperanzas humanas, sigue aún presente en muchas tribus primitivas, y puede conjeturarse que fue universal a lo largo de la edad de la magia, la cual parece haber antecedido en todas partes a la edad de la religión. Sin embargo, con el paso del tiempo, la triste realidad de la mortalidad humana se implantó en nuestro filósofo primitivo con una fuerza más allá de cualquier duda y que ningún prejuicio pudo resistir ni ningún sofisma desarmar. Entre las muchas influencias que se combinaron forzándole a aceptar renuentemente la necesidad de la muerte, se encuentra la influencia cada vez mayor de la religión que, al exhibir la futilidad de la magia y de las extravagantes pretensiones sobre ella erigidas, poco a poco fue minando la arrogancia y la insolencia del hombre respecto a la naturaleza, y enseñándole a creer que hay misterios en el universo que su débil intelecto jamás podrá sondear, y fuerzas que sus frágiles manos jamás podrán controlar. Así, el hombre aprendió a rendirse ante lo inevitable y, frente al carácter transitorio y doloroso de la vida terrenal, a encontrar consuelo en la esperanza en una eternidad bienaventurada en el más allá. Si bien reconoció con renuencia la existencia de seres, al mismo tiempo sobrehumanos y sobrenaturales, estaba aún lejos de sospechar la

vastedad y profundidad del abismo que lo separaba de ellos. Tuvo que admitir que los dioses con los que su imaginación trató de llenar el vacío de lo desconocido eran en realidad superiores a él en conocimiento y fuerza, vivían más tiempo, y su esplendor y felicidad eran mayores. Sin embargo, aunque él no lo sabía, estos gloriosos y torvos seres, tal como el espectro del Brocken[1], no eran sino los reflejos de su disminuida personalidad, exagerados a proporciones gigantescas por la distancia, la bruma y la oscuridad de la ignorancia que les daba forma. En efecto, el hombre crea dioses a su propia semejanza[2] y siendo mortal supone naturalmente que sus creaciones tienen el mismo triste fin. Así, los groenlandeses creen que un viento puede matar a su más poderoso dios y que moriría también seguramente si tocara a un perro. Cuando oyeron del Dios cristiano, preguntaron si nunca murió y habiéndoseles dicho que no, quedaron muy sorprendidos y dijeron que debía de ser en verdad un grandísimo dios. Respondiendo a las preguntas del coronel Dodge, un indio norteamericano aseguró que el mundo estaba hecho por el Gran Espíritu. Habiéndole preguntado qué Gran Espíritu quería decir, si el bueno o el malo, replicó: «¡Oh!, ninguno de ellos, el Gran Espíritu que hizo al mundo ha muerto ya hace mucho. No es posible que viviera tanto tiempo como hasta ahora[3]». En una tribu de las islas Filipinas dijeron a los conquistadores españoles que el sepulcro del Creador estaba en la cumbre del monte Cabuniano. El dios o héroe divino de los hotentotes, Heintsi-eibib, ha muerto varias veces y volverá a la vida otra vez. Sus tumbas suelen encontrarse en desfiladeros angostos de las montañas. Cuando los hotentotes pasan ante una de ellas, tiran una piedra para tener buena suerte, y murmuran: «Danos ganado abundante». La tumba de Zeus, el gran dios de Grecia, la enseñaban a los visitantes en Creta todavía en los comienzos de nuestra era. El cuerpo de Dionisos estaba enterrado en Delfos, junto a la dorada estatua de Apolo, y su tum-

ba tenía la inscripción: «Aquí yace muerto Dionisos, hijo de Semele». Según un relato, el mismo Apolo estaba enterrado en Delfos; se dice que Pitágoras grabó en su tumba una inscripción explicando cómo había sido muerto el dios por Pitón y enterrado bajo el trípode. El antiguo dios Cronos fue enterrado en Sicilia, y los sepulcros de Hermes, Afrodita y Ares fueron descubiertos respectivamente en Hermópolis, Chipre y Tracia.

Mortalidad de los dioses egipcios

Los mismos grandes dioses de Egipto no son excepciones al destino común. Llegaban a viejos y morían, pues, al igual que los hombres, estaban compuestos de cuerpo y alma, y, como aquéllos, sujetos a todas las pasiones y debilidades de la carne. Su cuerpo, es cierto, estaba formado según un molde más etéreo, y duraba más que el nuestro; sin embargo, no podían conservarlo para siempre contra el asedio del tiempo. La vejez convertía sus huesos en plata, su carne en oro y sus bucles cerúleos en lapislázuli. Llegado el momento, dejaban el alegre mundo de los vivos para reinar como dioses muertos sobre los hombres muertos en el melancólico mundo más allá de la tumba. Y tal como las almas de los hombres, las suyas podían trascender la muerte siempre y cuando sus cuerpos no se desintegraran. Ello explica la necesidad, como ocurre entre los mortales, de preservar sus cuerpos, pues se temía que con la muerte del cuerpo divino, el espíritu divino también sufriera una muerte inesperada. En un principio, sus restos eran depositados bajo las desoladas arenas de las montañas con el objeto de que la sequedad de la tierra y la pureza del aire los protegiera de la putrefacción y el deterioro. Así, entre los títulos más antiguos de los dioses egipcios se encuentra el de «aquellos que moran bajo la arena». Mas cuando, después, el descubrimiento del arte de embalsamar dio un nuevo préstamo de vida a las almas de los muertos, preservando sus cuerpos de la corrupción por un tiempo indefinido, se permitió a las deidades gozar del beneficio de una invención

que ofrecía a los dioses, de igual modo que a los humanos, una esperanza razonable de inmortalidad. Entonces cada provincia tuvo la momia y la tumba de su dios muerto; la momia de Osiris podía verse en Mendes, Tinis se ufanaba de poseer la momia de Anhouri y Heliópolis se congratulaba por la momia de Toumon. Pero mientras sus cuerpos yacían amortajados y envueltos en vendas sobre esta tierra en la tumba, sus almas, si confiamos en los sacerdotes egipcios, brillaban como estrellas luminosas en el firmamento. El alma de Isis cintilaba en Sirio, la de Horus en Orión y la de Tifón en la Osa Mayor. La muerte de un dios tampoco suponía el final de su linaje sagrado, pues por lo general su esposa le daba un hijo y heredero, quien adquiría entonces la dignidad, el poder y los honores de su difunto padre divino. Los grandes dioses de Babilonia, aunque aparecían a sus adoradores solamente en sueños y visiones, fueron concebidos como humanos en su forma corporal, humanos en sus pasiones y humanos en su destino, pues, como los hombres, nacieron en el mundo y, también como los hombres, amaron, lucharon y murieron.

Muerte del gran dios Pan

Plutarco narra una de las historias más famosas de la muerte de un dios. Dice así: durante el reino del emperador Tiberio, un maestro de escuela llamado Epiterses abordó un buque mercante que navegaba de Grecia a Italia, y donde viajaban varios pasajeros. Al caer la noche, frente a las islas Equinadias, el viento cesó dejando la nave a la deriva cerca de la isla de Paxos. Casi todos los pasajeros estaban aún despiertos y varios bebían vino después de la cena, cuando, repentinamente, una voz imploró desde la isla llamando a Thamus. La tripulación y los pasajeros fueron tomados por sorpresa, pues si bien había a bordo un piloto egipcio llamado Thamus, pocos sabían siquiera su nombre. El grito se escuchó dos veces, pero Thamus guardó silencio. Finalmente, al tercer llamado respondió. Esta vez con más fuerza, la voz dijo desde la orilla:

«Cuando llegues a Palodes, proclama que el gran Pan ha muerto». El desconcierto fue general; todos se preguntaban qué sería mejor: cumplir o no con la petición de la voz. Al final, Thamus resolvió que si el viento se mantenía constante pasaría por el lugar en silencio, pero si al arribar a Palodes dejaba de soplar entonces daría el mensaje. Bueno, pues cuando llegaron a Palodes, hubo una gran calma; así que Thamus, de pie en la popa y mirando hacia tierra, gritó como se le había indicado: «el gran Pan ha muerto». Apenas habían salido de sus labios estas palabras cuando un profundo grito de dolor hirió los oídos de todos, como si una multitud lamentara la muerte de alguien. Esta extraña historia, confirmada por varios de los pasajeros, pronto llegó a Roma, y Thamus fue requerido e interrogado por el propio emperador Tiberio, quien mandó hacer indagaciones acerca del dios muerto[4]. También en tiempos modernos se ha discutido ampliamente el anuncio de la muerte del gran Pan y se han propuesto al respecto varias explicaciones. En general, la más simple y obvia parecería ser que la deidad cuyo triste final fue proclamado y lamentado de modo tan misterioso era el dios sirio Tamuz o Adonis, cuya muerte sabemos era llorada todos los años por sus seguidores tanto en Grecia como en su natal Siria. En Atenas, la solemnidad se celebraba el día del solsticio de verano, y es completamente factible que en una isla griega un grupo de adoradores de Tamuz celebrasen la muerte de su dios con las acostumbradas demostraciones de profunda congoja justo al mismo tiempo que un barco yacía inmóvil frente a la costa, y que en medio de la tranquila noche veraniega sus lastimeras voces se deslizaran con increíble nitidez a través de las aguas, causando una profunda y perdurable impresión en la mente de los pasajeros que las escucharon. Sea como fuere, historias similares fueron corrientes en Asia Menor hasta la Edad Media.

Muerte del rey de los genios

Muerte del racimo de uvas

Un escritor árabe cuenta que en el año 1063 o 1064 d. C., en el reino del califa Caiem, se propagó un rumor hacia otras tierras a través de Bagdad, extendiéndose rápidamente por toda la provincia de Irak, de que unos turcos que habían salido de cacería al desierto habían visto una tienda de campaña negra en la que varios hombres y mujeres se golpeaban el rostro y lanzaban fuertes gritos, como se acostumbra hacer en Oriente cuando alguien ha muerto. Y entre el griterío distinguieron estas palabras: «Ha muerto el gran rey de los genios (*jinns*), ¡qué será de nuestra comarca!» Como consecuencia, desde Armenia hasta Kuzistán comenzó a circular una misteriosa amenaza de que todo aquel pueblo que no llorara la muerte del rey de los genios sería completamente destruido. Igualmente, en el año 1203 o 1204 d. C., una enfermedad fatal que ata caba la garganta azotó algunas partes de Mosul e Irak, y se divulgó la noticia de que una mujer de los genios llamada Umm'Uncū d o la «madre del racimo de uvas» había perdido a su hijo, y que todo aquel que no lo lamentase caería víctima de la epidemia. Así, hombres y mujeres buscaban salvarse de la muerte congregándose y golpeando sus rostros, mientras gritaban con lastimera voz: «Oh, madre del racimo de uvas, perdónanos; el racimo de uvas está muerto; nosotros no lo sabíamos[5]».

Capítulo 2

La occisión del rey divino[*]

I

Matando al hombredios se busca impedir que éste se haga viejo y débil

Si de los grandes dioses, que moran lejos de las luchas y preocupaciones de esta vida terrena, se cree que mueren al fin, no es de esperar que un dios aposentado en un frágil tabernáculo carnal escape al mismo destino, aunque hayamos oído de reyes africanos que se creyeron inmortales gracias a sus propias hechicerías. Los pueblos primitivos, como ya vimos, creen en ocasiones que su seguridad, y más aún la del mundo entero, está ligada a la vida de uno de esos hombres-dios o encarnaciones humanas de la divinidad. Es natural por esto que se observen extremos cuidados con su vida, en consideración a la del propio pueblo. Mas ninguna suma de cuidados y precauciones evitará que el hombre-dios vaya haciéndose viejo y débil, que al final, muera. Sus adoradores deben contar con esta triste necesidad y resolverla como mejor puedan. El peligro es formidable, pues si la marcha de la naturaleza depende de la vida del hombredios, ¿qué catástrofe no podrá esperarse de la gradual debilitación de sus poderes y de su extinción final en la muerte? Sólo hay un procedimiento para evitar estos peligros; matar al hombre-dios tan pronto como muestre síntomas de que su poderío comienza a decaer, y su alma será transferida a un sucesor vigoroso antes de haber sido seriamente menoscabada por la amenazadora decadencia. Las ventajas de matar al hombredios en vez de dejarle morir de vejez y enfermedad, son bastante evidentes para el salvaje, porque si el hombre-dios muere de

lo que llamamos muerte natural, significa, en consecuencia, para el salvaje que su alma se ha marchado voluntariamente de su cuerpo y rehúsa volver o, más a menudo aún, que ha sido arrebatada o por lo menos detenida en sus correrías por algún demonio o hechicero. En cualquiera de estos dos casos, el alma del hombredios se ha perdido para sus adoradores y con ella se ha marchado la prosperidad y la propia existencia de éstos se halla en peligro. Aun si se capturara el alma del dios agonizante cuando lo abandona, saliendo por sus labios o por los orificios de la nariz, transferirla así a un sucesor tampoco tendría efecto para sus propósitos, pues, moribundo por una enfermedad, su alma dejaría el cuerpo necesariamente en tal estado de debilidad y agotamiento que así enfeblecida, continuaría arrastrando una lánguida e inerte existencia en el cuerpo al que fuese transferida. En cambio, matándole sus adoradores, en primer lugar se asegura la captura de su alma cuando escape y su transferencia a un sucesor apropiado y, en segundo lugar, matándole antes que sus energías naturales se abatan, podrá asegurarse que el mundo no decaiga al par de la decadencia del dios. Todos los propósitos, por esto, quedan satisfechos y todos los peligros evitados, dando muerte al hombredios mientras está aún en su auge y transfiriendo su alma a un sucesor vigoroso.

Preferencia por una muerte violenta; la muerte de hombres enfermos y decrépitos

Algunas de las razones para preferir una muerte violenta y no la muerte lenta de la vejez o la enfermedad tienen desde luego aplicación tanto para el hombre común y corriente como para el hombre-dios. Así, entre los mangainos[1] se piensa que «el espíritu de alguien que perece de muerte natural es excesivamente frágil y débil, pues su cuerpo ya había comenzado a disolverse; por su parte, el espíritu de alguien que muere en la batalla es fuerte y vigoroso en virtud de que la enfermedad aún no ha minado su cuerpo». Los baronga creen que en el mundo del más allá los espíritus de sus ancestros muertos reaparecen

con la forma y las facciones que sus cuerpos mostraban al momento de morir: los espíritus son jóvenes o viejos dependiendo de si sus cuerpos eran jóvenes o viejos al morir, y hay espíritus infantiles que gatean. Los indios lengua del Gran Chaco[2] están convencidos de que las almas de los difuntos corresponden exactamente, en forma y rasgos, con los cuerpos que dejaron al morir. Así, en la tierra de los espíritus, el hombre alto es alto, el pequeño es pequeño, el deforme es deforme, y el alma incorpórea de un niño sigue siendo infantil sin llegar jamás a la adultez. Por eso queman el cuerpo de los asesinos y esparcen sus cenizas al viento, en la creencia de que así su espíritu no podrá asumir una forma humana en el otro mundo. Del mismo modo, las tribus nāgas de Manipur sostienen que el espíritu de un hombre muerto es una imagen exacta del difunto tal como éste era al momento de morir, con sus cicatrices, tatuajes, mutilaciones y todo lo demás. Los bagandas piensan que los espíritus de los hombres que sufrieron alguna mutilación en vida conservan la mutilación tras morir, y para evitar semejante vergüenza prefieren morir con todos sus miembros antes que perder uno por amputación y seguir vivos. Así, a veces los hombres prefieren matarse o ser matados antes que su cuerpo se debilite, buscando de ese modo que sus almas comiencen lozanas y vigorosas en el otro mundo, y no decrépitas y acabadas por la edad y la enfermedad. También en las islas Viti (Fiji) «la auto-inmolación de ningún modo es un evento inusual, y creen que tal como dejan esta vida así serán en la siguiente. Esto constituye un poderoso incentivo para escapar de la decrepitud o cualquier lisiadura mediante una muerte voluntaria». Dicho con las atinadas palabras de otro observador de los vitianos: «Una de las costumbres más extraordinarias entre los ancianos de Viti, el suicidio voluntario, está relacionada con las supersticiones respecto a la vida futura. Se tiene la creencia de que la gente se entrega a los deleites de su Elíseo con las mismas facultades, físicas y

mentales, que poseían al momento de morir; en suma, que la vida espiritual comienza ahí donde termina la existencia corpórea. Desde esta perspectiva, es lógico que deseen pasar por esta transformación antes de que sus poderes físicos y mentales se debiliten a causa de la edad, perdiendo así su capacidad de disfrute. A este motivo debe agregarse el desprecio que, en tanto miembros de una nación guerrera, muestran por la debilidad física, así como por los agravios e insultos que les aguardan a quienes han dejado de ser capaces de protegerse. Por consiguiente, cuando un hombre descubre que su vigor ha comenzado a declinar por el paso del tiempo, y siente que pronto estará en desventaja para cumplir con los deberes de esta vida y para participar de los placeres de la vida en el más allá, convoca a sus familiares para informarles que se encuentra completamente abatido y que ha dejado de ser útil, que ha notado que todos se avergüenzan de él y que ha decidido que lo entierren». De este modo, en un día pactado, la familia acostumbraba reunirse para enterrarle vivo. En Vaté, una de las Nuevas Hébridas, se enterraba vivos a los ancianos por petición propia, y se consideraba una desgracia para la familia de un jefe anciano que éste no fuera enterrado vivo. De los kamants, una tribu judía en Abisinia, sabemos que «jamás permiten que una persona perezca de muerte natural; así, cuando un familiar está por morir, llaman al sacerdote de la aldea para que le corte la garganta. Existe la creencia de que, de no hacerlo, el alma del difunto no podrá entrar a la mansión de los bienaventurados». El antiguo filósofo griego Heráclito pensaba que las almas de aquellos que mueren en el campo de batalla son más puras que las de aquellos que mueren por enfermedad.

Entre los chiriguanos, una tribu de indios sudamericanos asentada a orillas del río Pilcomayo[3], se acostumbraba que cuando un hombre estaba a punto de morir su familiar más cercano le rompía la columna vertebral con un hacha, pues se

creía que perecer de muerte natural era el infortunio más grande que podía caer sobre un hombre. Cuando un indio payagua de Paraguay, o uno guayana del sureste brasileño, sentía hartazgo por la vida se organizaba una fiesta, y en medio de la borrachera y el baile cubrían al hombre con pegamento, al que adherían las plumas de coloridas aves. Lista para él había una enorme vasija previamente fijada en el suelo. El hombre se introducía en la vasija, cuya boca era sellada con una pesada capa de barro cocido y terrones. De este modo «partía hacia su destino final con más júbilo y alegría que a sus primeras nupcias». Entre los koriakos del noreste asiático, cuando un hombre sentía que su final se acercaba, la antigua superstición exigía que él mismo se diera muerte o que un amigo lo matase, logrando así escapar del mal y ascender hasta el dios benevolente. Igualmente, entre los chukchis, en la misma región, cuando un hombre pierde su vigor y está cansado de vivir, le pide a su hijo o algún otro pariente cercano que acabe con él, indicando el tipo de muerte que prefiere. Luego, en un día pactado, amigos y vecinos se reúnen, y, en su presencia, muere apuñalado, estrangulado o de cualquier otra forma, según lo haya él dispuesto. Los revoltosos angamis son la tribu más guerrera y sanguinaria entre los salvajes cazadores de cabezas del valle del Brahmaputra. Cuando uno de estos guerreros perece de muerte natural, el familiar varón más cercano coge una lanza y hiere el cuerpo clavándola en la cabeza, de modo que el hombre pueda ser recibido con honores en el otro mundo, tal como aquellos que mueren en el campo de batalla. Entre los paganos norsos existía la creencia de que sólo aquellos hombres que morían peleando eran recibidos por Odín en Valhalla. De ahí la costumbre, parece ser, de herir con una lanza al moribundo con el fin de asegurar su entrada al paraíso. La costumbre pudo haber sido una variante mitigada de la práctica todavía más antigua de matar a los enfermos. Sabemos por Procopio que entre los heruli, una

tribu teutónica, los enfermos y ancianos eran matados regularmente por petición propia y luego se les quemaba en una pira. Por su parte, los wendas acostumbraban matar a sus padres y otros familiares ancianos, luego hervían sus cuerpos y los comían. Los ancianos preferían morir de este modo antes que soportar una vida de fastidio, debilidad y decrepitud[4].

II

El sacrificio de los reyes divinos.
El Chitomé del Congo

Reyes etiopes de Méroe

Sin embargo, lo que aquí nos interesa es sobre todo la muerte del dioshombre —el rey o sacerdote divino—. A los re yes del fuego y del agua en Camboya no se les permite morir de muerte natural y, por esto, cuando alguno de estos reyes místicos está seriamente enfermo y los jefes de familia piensan que ya no podrá recobrar la salud, lo apuñalan. La gente del Congo creía, como hemos visto, que si su pontífice el Chitomé moría de muerte natural, el mundo perecería y la tierra, que sólo se sostenía por su poder y virtud, sería aniquilada inmediata mente. En consecuencia, cuando caía enfermo y creían posible su muerte, el hombre des tinado a ser su sucesor entraba en la casa pontifical con una cuerda o una maza y lo estrangulaba o aporreaba hasta matarlo. Un antiguo autor italiano nos ofrece una descripción más completa de esta costumbre como sigue: «Pasemos ahora a la muerte de los magos, a menudo violenta y en la mayoría de los casos voluntaria. Hablaré únicamente de la cabeza del grupo, ejemplo para sus seguidores. Su nombre es Ganga Chitomé, supuestamente el dios de la tierra. A él se ofrecen como tributo las primicias de todas las cosechas, pues se piensa que éstas se deben a su poder y no a la naturaleza por mandato del dios soberano. Chitomé se jacta de poder impartir esta capacidad a otros, en el momento y a la persona que él desee. Asegura que su cuerpo no puede perecer

de muerte natural, y por lo tanto cuando sabe que su final se acerca, sea por enfermedad o vejez, o debido al engaño de algún demonio, manda llamar a ese discípulo al que ha decidido transmitirle su poder para que lo suceda. Entonces le ordena que le ate una soga al cuello y que lo estrangule, o que lo golpee en la cabeza con un enorme garrote y lo mate. Su discípulo obedece, enviándolo al infierno en calidad de mártir con el objeto de que eternamente padezca tormentos en las llamas de Lucifer. Esta tragedia se representa en público con la intención de hacer manifiesto quién es el sucesor, la persona con el poder de fertilizar la tierra, poder que recibe del difunto. De otro modo, dicen, la tierra quedaría estéril y el mundo perecería. ¡Pero cuánta estupidez y burda ceguera la de los gentiles que para iluminar el ojo de su mente sería necesaria la mano misma con la que Cristo abrió los ojos corpóreos de aquel que nació ciego! En mi propia época, uno de esos magos fue arrojado al mar, otro a un río, una madre fue condenada a muerte junto con su hijo, y muchos más atrapados por orden nuestra y expulsados[5]». Los reyes etiopes de Méroe fueron adorados como dioses; pero cuando los sacerdotes querían, enviaban un mensajero al rey ordenándole morir y alegando un oráculo de los dioses como su autoridad para el mandato. Esta orden fue siempre obedecida por los reyes hasta el reinado de Ergamenes, contemporáneo del rey de Egipto Ptolomeo II[6], el cual, habiendo recibido educación griega que lo emancipaba de las supersticiones de sus paisanos, hizo caso omiso del mandato sacerdotal, y entrando en el Templo Dorado a la cabeza de unos grupos de soldados, pasó a filo de espada a los sacerdotes[7].

Reyes de Fazoql, en el valle del Nilo Azul

En esta misma región parecen haberse conservado costumbres del mismo tipo hasta los tiempos modernos. Así, se cuenta que en Fazoql, un distrito del valle del Nilo Azul, al oeste de Abisinia, todavía a mitad del siglo XIX se acostumbraba ahorcar al rey que había

dejado de ser querido. Sus familiares y ministros se congregaban a su alrededor para proclamar que, en vista de que no era más del agrado de los hombres, las mujeres, los burros, los bueyes y las aves del país, lo mejor era que muriera. Hubo una vez un rey que se negó a acatar la insinuación, pero su propia esposa y su madre lo exhortaron con tal vehemencia a que no destruyera su honra haciendo caso omiso de la costumbre, que aquél aceptó su fatal destino y fue ahorcado conforme a la usanza. En algunas tribus de Fazoql, el rey tenía que administrar justicia diariamente a la sombra de cierto árbol; si por enfermedad u otra causa se incapacitaba para cumplir este deber por tres días consecutivos, lo colgaban del árbol con un nudo corredizo que tenía dos navajas dispuestas de tal modo que al cerrarse el nudo por la tirantez del peso del cuerpo del rey le cortaban el cuello. En Fazolglou, anualmente se celebraba una fiesta parecida a una saturnal y precedida por un juicio formal al rey frente a su casa. El jurado lo conformaban los hombres más importantes de la comarca. Durante el juicio el rey permanecía sentado en la silla real, rodeado de hombres armados, listos para ejecutar una sentencia de muerte. Un poco más allá, un chacal y un perro eran atados a un poste. Se discutía la conducta del rey a lo largo del año, se escuchaban quejas, y si el veredicto era desfavorable, el rey era ejecutado y su sucesor elegido entre los miembros de su familia. No obstante, si el monarca era absuelto, de inmediato el pueblo le rendía pleitesía una vez más, y en su lugar eran matados el perro y el chacal. Esta costumbre continuó hasta el año 1837 o 1838, cuando el rey Yasin fue condenado y ejecutado. Su sobrino Asusa fue obligado bajo amenaza de muerte a sucederle en el trono. Tiempo después parece ser que la muerte del perro fue aceptada como norma en sustitución de la muerte del rey. Al menos esto se deduce de un relato posterior sobre las costumbres de Fazoql, el cual dice: «El significado de otra de sus costumbres es bastante oscuro.

En cierta época del año organizan una especie de carnaval en el que todos hacen lo que más les plazca. Cuatro ministros sacan de su casa al rey llevándole sobre un *anqareb*[8] hacia un espacio abierto; un perro es atado con una larga cuerda a una de las patas del *anqareb*. El pueblo entero se congrega en torno al lugar, arremolinándose desde todos los frentes. Entonces comienzan a lanzar dardos y piedras al perro, hasta matarlo, tras lo cual el rey es llevado de nuevo a su casa».

Costumbre entre los shilluk de matar a los reyes divinos La creencia de que el shilluk es la encarnación de Nyakang, el fundador semidivino de la dinastía

La costumbre de matar a sus reyes divinos a las primeras señales de flaqueza o de vejez ha prevalecido hasta hace poco, si bien es verdad que está extinguida y no sólo latente, entre los shilluk del Nilo Blanco; en recientes años ha sido cuidadosamente investigada por el doctor C. G. Seligmann, a cuyos hallazgos debo los siguientes detalles al respecto[9]. Los shilluk son una tribu o nación que ocupa una larga y estrecha franja de tierra sobre el banco occidental del Nilo Blanco, desde Kaka, al norte, hasta el lago No, al sur, así como una franja sobre el banco oriental del río, la cual se extiende desde Fashoda hasta Taufikia y unos 50 kilómetros a lo largo del río Sobat. El país de los shilluk está cubierto casi en su totalidad de pastizales, de ahí que la principal riqueza de la gente sean sus rebaños, aunque también cultivan una cantidad considerable de durra, una clase de sorgo. Aun cuando los shilluk son principalmente un pueblo pastoril, no son nómadas; por el contrario, viven en aldeas fijas. Actualmente la tribu tiene una población de unas 40 000 personas y la gobierna un único rey (*ret*), con residencia en Fashoda. Sus súbditos lo cuidan celosamente y le rinden grandes honores. En antaño su palabra era la ley y no tenía permitido acudir a la guerra. Hoy en día sigue conservando una posición considerable y ejerce una gran autoridad; sus decisiones sobre cualquier asunto puesto a su consideración son obedecidas sin contratiempos, y jamás se desplaza

sin una escolta de 12 a 20 hombres. La reverencia que prestan los shilluk a su rey parece surgir de la convicción de que es la encarnación del espíritu de Nyakang, el héroe semidivino que fundó la dinastía y estableció la tribu en su territorio actual, adonde, según se cuenta, los condujo desde el oeste o desde el sur.

La costumbre de matar a los reyes shilluk cuando muestran señales de mala salud o debilidad

Es un artículo fundamental del credo shilluk que el espíritu del divino o semidivino Nyakang está encarnado en el rey gobernante y que, de acuerdo con esto, está investido en algún modo con el carácter de una deidad. Pero aunque los shilluk tienen a sus reyes en gran predicamento, tributándoles reverencia religiosa y tomando toda clase de precauciones contra su muerte accidental, no obstante acarician «la convicción de que al rey no se le puede consentir que enferme o envejezca, temiendo que al disminuir su vigor, los ganados enfermarán y dejarán de reproducirse, las cosechas se pudrirán en los campos y los hombres, atacados de enfermedades, morirán en creciente número». Para prevenir estas calamidades se practicaba como regla consuetudinaria general matar al rey en cuanto mostraba señales de mala salud o debilidad. Uno de los síntomas fatales de su decadencia se veía en la incapacidad de satisfacer las pasiones sexuales de sus mujeres, de las que tenía muchísimas distribuidas en un gran número de casas en Fashoda. Cuando esta debilidad de mal agüero se presentaba, las mujeres se lo comunicaban a los jefes, los que, según decían, intimaban al rey su sentencia de muerte extendiendo una tela blanca sobre su cara y rodillas cuando dormía la siesta en el bochorno del mediodía. La ejecución seguía pronto a la sentencia de muerte; construían al efecto una choza, y a ella conducían al rey, tendiéndole sobre el regazo de una núbil virgen, y después emparedaban la puerta dejando a la pareja sin alimento, agua ni fuego, para que murieran de hambre y de sofocación. Tal era la antigua costumbre

que fue abolida hace unas cinco generaciones en consideración a los excesivos sufrimientos de uno de sus reyes que pereció de este modo. Éste logró vivir unos días más que su compañera, pero en el intervalo la zozobra que le provocó el hedor del cuerpo en descomposición lo hizo lanzar gritos a la gente, a quienes podía escuchar moviéndose afuera, para que nunca jamás se permitiera que un rey muriera en medio de esta prolongada y profunda agonía. Después de un rato sus gritos se ahogaron en el silencio: la muerte lo había liberado de su sufrimiento.

Antiguamente los reyes shilluk podían ser atacados y asesinados en cualquier momento por candidatos rivales al trono

De las investigaciones del doctor Seligmann se deduce que no sólo estaba sujeto a terminar de muerte violenta y con la adecuada ceremonia a los primeros signos de decadencia física, sino que también en el auge de salud y fuerza era atacado alguna vez por un rival y tenía que defender su corona en un combate a muerte. De acuerdo con la tradición vulgar shilluk, cualquier hijo de rey tenía derecho a luchar así con el monarca reinante, y si conseguía matarlo reinaba en su lugar. Como cada rey tenía un gran harén y muchos hijos, el número de posibles candidatos al trono no solía escasear y el monarca reinante tenía que estar siempre pendiente de un ataque; pero éste sólo podía tener lugar con alguna probabilidad de éxito por la noche, pues durante el día el rey estaba rodeado de sus amigos y guardias reales, siendo difícil para un aspirante al trono abrirse paso y llegar hasta él. Por la noche era distinto; entonces los guardias eran despachados y el rey quedaba solo con sus mujeres favoritas en su recinto y no había por allí cerca nadie que lo defendiera excepto algunos pastores cuyas chozas estaban emplazadas en las cercanías. Las horas de oscuridad eran por esto los momentos peligrosos para el rey. Se cuenta que pasaba la noche en constante vigilancia, rondando el grupo de sus cabañas completamente armado, atisbando en-

tre las sombras o silenciosamente alerta y quieto, como un centinela en su guardia, en algún sombrío rincón. Cuando al fin aparecía un rival, la lucha se entablaría en un silencio torvo, roto solamente por el choque de las azagayas y escudos, pues era cuestión de honor para el rey no llamar en su auxilio a los pastores cercanos.

Ceremonias de ascenso al trono entre los shilluk

Buena parte de las solemnidades que acompañan el ascenso al trono de un rey shilluk parecen tener como objeto transmitir al nuevo monarca el espíritu divino de Nyakang, el fundador de la dinastía, tal como ha ocurrido con todos los sucesores anteriores. A tal efecto, un taburete sagrado de cuatro patas y un misterioso objeto, con el nombre también de Nyakang, son trasladados con gran reverencia del santuario de Nyakang en Akurwa al caserío de Kwom cerca de Fashoda, donde el rey elegido y los jefes aguardan su llegada. Colocan una imagen de Nyakang sobre el taburete, mientras el rey electo y un jefe de renombre sujetan cada uno una de las patas. El rey es rodeado por una comitiva de príncipes y nobles, y cerca de él se colocan dos de sus tías paternas y dos de sus hermanas. Después, matan un buey y de su carne comen los hombres de las familias conocidas como *ororo*, quienes se cree descienden del tercer rey de los shilluk. Luego la gente de Akurwa lleva la imagen de Nyakang al santuario y los *ororo* instalan al rey electo sobre el taburete sagrado, donde permanece sentado por un tiempo, aparentemente hasta que el sol pone. Cuando se levanta de su asiento, los hombres de Akurwa llevan el taburete de nuevo al santuario, mientras el rey es escoltado a tres cabañas nuevas, donde permanece recluido durante tres días. A la cuarta noche es conducido silenciosamente, casi a hurtadillas, a su palacio en Fashoda, y al día siguiente aparece públicamente ante sus súbditos.

Correspondencia entre los reyes shilluk y el rey del bosque de Nemi

En su conjunto, la teoría y práctica de los reyes divinos de los shilluk corres-

ponde muy de cerca a la teoría y práctica de los sacerdotes de Nemi, los reyes del bosque, si nuestro juicio sobre éstos es acertado. En ambos vemos una serie de reyes divinos, de cuya vida creen que depende la fertilidad de los hombres, del ganado y de la vegetación, y que son muertos ya en combate singular o de cualquier otro modo, con el propósito de que su espíritu divino pueda transmitirse a sus sucesores en pleno vigor, sin estar contaminado por las flaquezas y decadencia de las enfermedades o la vejez, pues tamaña degeneración por parte del rey ocasionaría, en opinión de los creyentes, la correspondiente degeneración de la humanidad, del ganado y de las cosechas.

Los dinkas del Alto Nilo

Los dinkas[10] son un conglomerado de tribus independientes del valle del Nilo Blanco. Se ha estimado que su territorio, el cual se extiende mayoritariamente sobre el banco oriental del río de los seis a los 12 grados de latitud norte, comprende entre 100 y 110 kilómetros cuadrados. La nación agrupa a varias tribus independientes y cada una de éstas se compone sobre todo de ganaderos, pues los dinka son esencialmente un pueblo pastoril apasionadamente dedicado al cuidado de sus numerosas vacadas, aunque también tienen ovejas y cabras, cultivando las mujeres parcelas pequeñas de sorgo (durra) y sésamo. No existe una unión política entre sus tribus. Cada villorrio constituye una comunidad independiente, dedicada al pastoreo de sus rebaños en los mismos pastizales. Al cambiar las estaciones la población migra con sus animales desde o hacia los bancos del Nilo. Es durante las lluvias de estío que los dinkas son más felices y prósperos: es entonces cuando el ganado encuentra hierba fresca, agua en abundancia y la frescura de los umbrosos bosques; cuando la gente subsiste con holgura de la leche de sus rebaños, complementándola con las cosechas de sorgo y los frutos silvestres que recolectan en el bosque; cuando preparan la cerveza local, se casan y bailan todas las noches bajo la resplandeciente luna en el sereno cielo

tropical. Sin embargo, en otoño un radical cambio tiene lugar en la vida de la comunidad. Al llegar octubre las lluvias cesan, la hierba de los pastizales se agota o se marchita, los estanques se secan, y la sed obliga a toda la aldea a migrar cerca del río con sus vacadas mugiendo y sus borregadas balando. Ahora comienza un periodo de privaciones y sufrimientos. No hay pastos para el ganado excepto en algunos parajes pantanosos, donde cada pastor debe pelear contra sus rivales con el fin de obtener un magro suministro de alimento para sus hambrientos animales. No hay leche para la gente, ni frutos en los árboles, excepto un tipo amargo de bellotas de las que se obtiene una miseria de harina para soportar los retortijones de hambre. Los escuálidos y famélicos nativos se ven forzados a acudir al río en busca de rizomas de lirio acuático, escarbar en la tierra en busca de raíces, poner a hervir las hojas de los árboles y, como último recurso, beber la sangre extraída del cuello de su desvalido ganado. El demacrado aspecto de la gente en esta estación del año llena de horror al espectador. La hambruna diezma los ganados, y muchos otros animales mueren por disentería y otras enfermedades cuando los pastos vuelven a germinar con las primeras lluvias.

Dengdit, el ser supremo de los dinkas

Totemismo entre los dinkas

«Hacedores de lluvias» entre los dinkas

Es de esperar entonces que la lluvia, de la que los dinkas dependen por completo para subsistir, desempeñe un papel fundamental en su religión y en sus supersticiones. Así, adoran a un ser supremo cuyo nombre, Dengdit, significa literalmente «gran lluvia». Dengdit fue quien creó el mundo y estableció el orden de las cosas, y es él quien envía la lluvia desde «el lugar de la lluvia», su morada en las etéreas regiones superiores. Sin embargo, de acuerdo con los dinkas, este gran ser alguna vez tuvo forma humana. Nacido de una mujer que descendió del cielo, Dengdit se convirtió en el ancestro de un clan cuyo tótem es la lluvia. Sin

ser demasiado precipitados, quizá pueda conjeturarse que el gran dios de los dinkas, a quien deben las lluvias, fue, en efecto, lo que la tradición se imagina que fue: un hombre entre los hombres y, para ser más precisos, un hombre «hacedor de lluvias» que al morir fue elevado por la superstición de sus coterráneos al rango de una deidad de la lluvia. Sea como fuere, el «hacedor de lluvias» (*bain*) es un personaje muy importante entre los dinkas aún hoy; indudablemente los hombres de autoridad, a los que los viajeros titulan jefes o jeques, son en realidad los «hacedores de lluvias» actuales o potenciales en la tribu o comunidad. Se cree que cada uno de éstos está animado por el espíritu de un «gran hacedor de lluvias», que ha llegado hasta él por intermedio de una sucesión de «hacedores de lluvias», y en virtud de esa inspiración, un «hacedor de lluvias» reputado goza de un poder muy grande y es consultado en todos los asuntos importantes.

Ningún «hacedor de lluvias» dinka podía perecer de muerte natural

A pesar, o mejor en virtud del alto honor en que se le tiene, a ningún «hacedor de lluvias» dinka se le consiente acabar de muerte natural, enfermedad o vejez; los dinkas creen que si tan funesto acaecimiento se verificara, la tribu padecería enfermedades y hambre y los ganados no se reproducirían. Así, cuando un «hacedor de lluvias» siente que se está haciendo viejo y achacoso, dice a sus hijos que desea morir. Los agar-dinkas cavan una gran fosa y el «hacedor de lluvias» se mete en ella y se recuesta sobre su lado derecho con la cabeza descansando sobre una piel. Está acompañado por sus amigos y familia, entre ellos sus hijos más pequeños. Sin embargo, los hijos mayores no tienen permitido acercarse al sepulcro por temor a que se hagan algún daño físico en medio de su congoja y desesperanza. Durante varias horas, por lo general más de un día, el «hacedor de lluvias» yace tendido sin comer ni beber. Desde allí, de vez en cuando, habla a la gente recordándoles la historia

pasada de la tribu, cómo la gobernó y aconsejó e instruyéndoles acerca de cómo deben actuar en el futuro. Por último, cuando ha concluido su admonición, les ordena que lo entierren, lo que cumplen arrojando la tierra en la fosa sobre él, con lo que pronto perece de sofocación. Con pequeñas variantes, éste parece ser el término regular de la carrera honorable de un «hacedor de lluvias» en todas las tribus dinkas.

Regicidio entre los zulúes al llegar la vejez

Parece haber sido una costumbre zulú matar al rey tan pronto como empiezan a salirle arrugas y canas. Por lo menos así lo creemos implícito en el siguiente pasaje escrito por alguien que residió algún tiempo en la corte del conocido tirano zulú Chaka[11] a principios del siglo pasado: «La extraordinaria violencia de la cólera real conmigo fue ocasionada principalmente por aquel "curalotodo" absurdo, el aceite para el cabello, con el anuncio que había impreso el señor Farewell diciendo que era un "específico" para quitar todas las señales de la edad. Desde el momento en que oyó que se podía obtener tal preparado, demostró gran empeño en conseguirlo y en todas las ocasiones nunca olvidó recordárnoslo ansiosamente; muy en especial, a nuestra marcha de la Misión, sus requerimientos fueron particularmente dirigidos a este objeto. Conviene saber que una de las costumbres bárbaras de los zulúes cuando escogen o eligen a sus reyes es que no pueden tener arrugas ni canas, señales de descalificación para llegar a ser el monarca de un pueblo guerrero. También es indispensable que su rey nunca muestre pruebas de haber llegado a la incapacidad e ineptitud para reinar; es muy importante por esto ocultar estas indicaciones todo el tiempo que sea posible. Chaka se había vuelto muy aprensivo y temía la aparición de las canas, cuyo momento sería la señal para él de prepararse para hacer su salida de este mundo sublunar, pues siempre eran seguidas por la muerte del monarca[12]». El escritor, al que quedamos reconocidos por esta instructiva anécdota

del aceite para el pelo, no especifica el modo que un canoso y arrugado jefe zulú tenía «para hacer su salida de este mundo sublunar», mas por analogía conjeturamos que lo hizo por el simple y perfectamente suficiente procedimiento de recibir un golpe en la cabeza.

Regicidio en Sofala debido a tachas corporales

La costumbre de matar a los reyes tan pronto como sufrían algún defecto personal se mantenía hace dos siglos en el reino cafre de Sofala, al norte de la actual Zululandia. Ya hemos visto que estos reyes de Sofala, cuyo nombre oficial era Quiteve, eran considerados por su pueblo como dioses y de ellos impetraban la lluvia o el sol, según hiciera falta. Sin embargo, una ligera tacha corporal como la caída de un diente, por ejemplo, se consideraba causa suficiente para condenar a muerte a uno de estos hombres-dioses, según vemos por el siguiente relato de un antiguo cronista portugués: «Fue antiguamente costumbre de los reyes de este país suicidarse tomando un veneno cuando caía sobre ellos algún desastre o defecto físico natural, tales como impotencia, enfermedad infecciosa, pérdida de un diente frontal, por lo que quedarían desfigurados o sujetos a cualquiera otra deformidad o aflicción. Para poner término a tales defectos se mataban a sí mismos, diciendo que el rey debe estar libre de cualquier tacha o, si no, era mejor para su honor morir y buscar otra vida donde estuviera entero, pues allí todas las cosas son perfectas. Pero el Quiteve que reinó cuando yo andaba por aquellos lugares no imitó a sus predecesores en esto, siendo discreto y respetable como era, pues habiendo perdido un diente incisivo, ordenó que se proclamara por todo el reino para que todos fuesen sabedores de haber perdido un diente y que así pudieran reconocer al rey cuando le vieran sin él, y si sus antecesores se mataron ellos mismos por tales cosas, fueron muy necios y él no quería hacerlo; al contrario, estaría muy triste cuando, pasado el tiempo, llegara para él la muerte natural, pues su vida era

muy necesaria a la conservación del reino para defenderlo de sus enemigos. Y recomendaba a sus sucesores que imitasen su ejemplo».

Los miembros de la corte debían imitar a su soberano

Según el Libro de Acaill y muchas otras autoridades, ningún rey que estuviera maculado por un sencillo defecto podía reinar en Irlanda, en Tara, y por esta causa el gran rey Cormac Mac Art, que perdió un ojo en un accidente, abdicó enseguida. Así, resulta lógico suponer, en especial con los otros ejemplos africanos ante nosotros, que para ejecutar al monarca etiope bastaba el menor asomo de defecto físico o síntoma de vejez. Existen testimonios de que en una época posterior si el rey de Etiopía quedaba lisiado de cualquier parte de su cuerpo todos los miembros de su corte debían padecer la misma mutilación. Es probable, sin embargo, que esta regla se haya instituido una vez que cayó en desuso la costumbre de matar al rey por cualquier defecto personal; en lugar de obligar al rey a morir porque había, por ejemplo, perdido un diente, todos sus súbditos estarían obligados a perder un diente, cancelando de paso la injusta superioridad de los súbditos sobre el rey. Este tipo de regla aún se observa en la misma región en la corte de los sultanes de Darfur[13]. Si el sultán tose, todos producen el chasquido *ts ts* golpeando la lengua contra la raíz de los dientes superiores; si estornuda, la asamblea entera emite un sonido parecido al chillido de una salamanquesa; si se cae de su caballo, todos sus seguidores deben caer también, y si alguien no lo hace, sin importar su rango, se le tira al suelo y se le golpea. En la corte del rey de Uganda en África Central, cuando el rey ríe, todos ríen; cuando estornuda, todos estornudan; cuando tiene frío, todos fingen tenerlo; cuando se corta el cabello, los demás hacen lo mismo. En la corte de Boni, en las islas Célebes, existe la regla de que cualquier cosa que haga el rey deberán hacerla también los miembros de la corte. Si se pone de pie, ellos se ponen de pie; si toma

asiento, ellos toman asiento; si se cae de su caballo, ellos también se caen; si toma un baño, ellos toman un baño, e incluso los transeúntes deben meterse al agua con las ropas, adecuadas o no, que en ese momento lleven puestas. Cuando el emperador de China ríe, los mandarines presentes también ríen; cuando él deja de hacerlo, ellos dejan de hacerlo; cuando él está triste, el semblante de aquéllos se torna alicaído; «se diría que sus rostros descansan sobre resortes que el emperador puede tocar y poner en movimiento a su antojo». Pero volvamos a la muerte del rey divino.

Regicidio entre los eyeos

Muerte voluntaria en la hoguera entre los antiguos gobernantes prusianos (kirwaido)

A muchos días de jornada al noroeste de Abomey, antigua capital del Dahomey, está situado el reino de Eyeo. «Los eyeos están regidos por un rey no menos absoluto que el de Dahomey, aunque sujeto a una regulación estatal al mismo tiempo extraordinaria y humillante. Cuando el pueblo empieza a concebir la opinión de estar mal gobernado, lo que algunas veces es infundido insidiosamente por las maniobras de los ministros descontentos, envían al rey una diputación con un regalo de huevos de loro, como señal de autenticidad, para indicarle que los cuidados del gobierno deben haberle fatigado tanto que ellos consideran ser ya tiempo para que descanse de sus cargos y condescienda a tomarse un sueñecito. Él da las gracias a sus súbditos por su deseo de que descanse, se retira a su departamento como si fuera a dormir y allí ordena a sus mujeres cómo le deben estrangular. Es inmediatamente ejecutado y su hijo asciende al trono pacíficamente con la condición usual de ejercer el gobierno mientras merezca la aprobación del pueblo». Hacia el año de 1774, un rey eyeo al que sus ministros intentaron destronar de la manera acostumbrada, rehusó categóricamente aceptar la ofrenda de huevos de loro, diciendo que no tenía ganas de dormir la siesta, sino que, al contrario, había resuelto velar para el beneficio de sus súbditos.

Los ministros, sorprendidos e indignados por el recalcitrante, se rebelaron, mas fueron derrotados con gran carnicería y así, por su animosa conducta, se liberó el rey de la tiranía de los consejeros y estableció un nuevo precedente como guía para sus sucesores. A pesar de esto, creemos que la costumbre tradicional subsistió hasta fines del siglo XIX, pues un misionero católico, que escribió en 1884, habla de la práctica como si estuviera en boga. Otro misionero que escribió en el año de 1881 describe así la usanza de los egbas y yorubas[14] del África Occidental: «Entre las costumbres del país, una de las más curiosas es incuestionablemente la de juzgar y castigar al rey. Si él ha merecido el odio de su pueblo por excederse en sus derechos, uno de sus consejeros, sobre el que recae la obligación más pesada, requiere al príncipe para que se vaya a dormir, lo que significa sencillamente envenenarse y morir». Si su valor decae en el supremo momento, un amigo le presta este último servicio y tranquilamente, sin descubrir el secreto, preparan al pueblo para la noticia de la muerte del rey. En Yoruba, el asunto se diferencia algún tanto. Cuando al rey de Oyo le nace un hijo, hacen un molde de arcilla del pie derecho del infante, que guardan en la casa de los cabeza de familia (ogboni). Si el rey no cumple las costumbres del país, un mensajero, sin pronunciar una sola palabra, le presenta el pie infantil de arcilla y el rey ya sabe lo que esto significa. Se envenena y se va a «dormir». Los antiguos prusianos tenían como señor supremo al gobernante que les ordenaba en nombre de los dioses y era conocido como «La boca de Dios» (*kirwaido*). Cuando se sentía enfermo y débil, si deseaba dejar una buena reputación tras él, se colocaba sobre un gran montón hecho con brazadas de paja y arbustos espinosos, desde el cual pronunciaba un gran sermón al pueblo exhortándole a servir a los dioses y prometiendo que iría a ellos y hablaría por la gente. Después cogía él mismo un ascua en-

cendida en el fuego perpetuo que ardía frente al roble sagrado y prendía la pira, donde moría abrasado.

Muertes voluntarias en la hoguera

Peregrino en Olimpia

Monjes budistas en China

No tenemos por qué dudar sobre la verdad de esta historia. El fanatismo o el simple deseo de obtener renombre ha llevado a los hombres de otras épocas y tierras a tentar a la muerte en la hoguera. En la Antigüedad, el charlatán Peregrino, tras haber intentado alcanzar la fama en el carácter de un mártir cristiano, un cínico descarado y un rebelde opuesto a Roma, acabó su vergonzosa y arrogante carrera quemándose en público durante el festival olímpico ante un grupo de admiradores y escarnecedores, entre ellos el satírico Luciano[15]. Los monjes budistas en China a veces intentan alcanzar el nirvana siguiendo el mis mo método: la flama de su celo religioso se agita por la creencia de que su meritoria muerte redundará en el bienestar de la comunidad entera. Por su parte, las muestras de veneración que reciben en vida, así como la perspectiva de los honores y la devoción que les aguardan al morir, sirven como incentivos adicionales para el suicidio.

Suicidios religiosos en Rusia

Creencia en el inminente fin del mundo

Epidemia de suicidios

Suicidio por hambre

Sin embargo, el suicidio en la hoguera entre los budistas chinos y los hechiceros esquimales en nada se compara con los arrebatos del fanatismo cristiano. En el siglo XVII los problemas internos de su infeliz país, vistos a la tenue luz de la profecía, produjeron que se extendiera entre la población rusa la creencia de que el fin del mundo estaba próximo y que el reino del Anticristo estaba por comenzar. Sabemos por las Escrituras que la antigua serpiente, es decir, el demonio, ha estado o estará encerrada bajo llave y candado por mil años, y que el número de la Bestia es 666. Un sencillo cálculo matemático, basado en estos incontrovertibles datos, apuntaba hacia el año 1666 como la fecha cuando podía anticiparse con seguridad la

consumación final de todas las cosas y el arribo de la Bestia. Cuando el año llegó y se marchó y, para sorpresa de todos, el animal no hizo su aparición, se revisaron los cálculos y se descubrió que un error se había entremetido, y el mundo pudo respirar por otros 33 años. Y aunque las opiniones diferían respecto a la fecha precisa de la catástrofe, los creyentes estaban convencidos de manera unánime de que ésta era inminente. Por tanto, algunos de ellos dejaron de labrar sus campos, abandonaron sus casas y ciertas noches del año esperaban el toque de la última trompeta metidos en ataúdes que tenían el cuidado de cerrar, por temor a que la aterradora visión del Día del Juicio Final abrumase sus sentidos, o lo que quedase de ellos. Todo habría estado bien si la confusión de sus trastornados intelectos se hubiera detenido ahí. Lamentablemente, en varios casos fue todavía más lejos, y fervorosos misioneros predicaron el suicidio, el suicidio universal, como la única vía para escapar de las redes del Anticristo y pasar de los pecados y sufrimientos de esta existencia fugaz a la dicha eterna del cielo. Comunidades enteras abrazaron con entusiasmo este evangelio fatal, y se apresuraron a poner en práctica sus preceptos. Una epidemia de suicidios se desató a través de todo el norte y noreste de Rusia.

Un Mesías judío

Tal como los cristianos aguardaban la llegada del Anticristo en el año 1666, del mismo modo los judíos anticipaban jubilosos el advenimiento demorado de su Mesías en el mismo año fatídico. Un judío de Esmirna llamado Sabatei-Sevi aprovechó esta expectación generalizada para hacerse pasar por el mismísimo Mesías. Fue recibido con entusiasmo y judíos de varias partes de Europa se apresuraron a ofrecer pleitesía y, mejor aún, dinero al futuro redentor de su nación, quien a cambio y con absoluta liberalidad les repartía propiedades en Tierra Santa que no le pertenecían. Sin embargo, la disyuntiva de morir por empalamiento o convertirse al

Islam que el sultán puso a su consideración, le indujo a revisar sus ideas teológicas, y, al analizar con más detenimiento el asunto, descubrió que su verdadera misión en la vida era predicar la abolición total de la religión judía y su sustitución por el Islam[16].

III

Regicidios periódicos

Suicidio entre los reyes de Quilacare al término de un reinado de 12 años

En los casos hasta aquí descritos, el rey divino o el sacerdote es soportado por el pueblo manteniéndolo en su puesto hasta que algún defecto ostensible, algún signo visible de salud quebrantada o avanzada edad, avisen que ya no es apto para cumplir sus deberes divinos, pero no es condenado a morir mientras esos signos no hagan su aparición. Algunos pueblos, sin embargo, parecen haber pensado en lo inseguro que es esperar hasta los más ligeros signos de decadencia y han preferido matar al rey mientras estuviera en pleno vigor. De acuerdo con esta idea, han fijado un plazo más allá del cual no podía reinar y al fin del que debía morir, y tan corto que pudiera excluirse la probabilidad de su degeneración física en el intervalo. En algunas partes de la India meridional, el periodo era de 12 años. Así, según un viajero antiguo, en la provincia de Quilacare «hay una casa de oración de los gentiles en la que guardan a un ídolo que tienen en gran consideración y cada 12 años celebran una gran fiesta para él y a la que los gentiles van como a un jubileo. Este templo posee muchas tierras y muchas rentas; es un magnífico negocio. La provincia tiene un rey que reina solamente 12 años, de jubileo en jubileo. Su manera de terminar de vivir y reinar es como sigue: cuando llega a su término el día de esta fiesta, se reúne innumerable gentío que gasta mucho dinero en dar alimentos a los brahmanes y el rey manda hacer una plataforma de madera recubierta de col-

gaduras de seda; en ese día se baña en un estanque, con grandes ceremonias y acompañado de música, después de lo cual, tras de orar ante el ídolo, sube a la plataforma y allí, ante todo el pueblo, coge unos cuchillos muy afilados y comienza cortándose la nariz y después las orejas, los labios y continúa con todos sus miembros y cuanta carne puede, arrojándolo todo lo más rápidamente posible hasta que la mucha sangre que vierte comienza a desvanecerle y en esos momentos se secciona la garganta. Él hace este sacrificio al ídolo; el que se disponga a reinar otros 12 años y bajo compromiso de martirizarse por amor al ídolo, tiene que estar presente mirando esto, y desde este lugar es elegido como rey[17]».

Costumbre de los reyes de Calicut

El rey de Calicut, en la costa de Malabar, lleva el título de Samorín o Samory, que en la lengua local significa «Dios sobre la tierra». Él «pretende ser de más alto rango que los brahmanes y solamente inferior a los dioses invisibles, pretensión conocida de sus súbditos, pero tenida como absurda y abominable por los brahmanes, que le consideran como un *śū dra*[18]». Antes el Samorín tenía que cortarse el cuello en público al cabo de los 12 años de reinado, pero más tarde, hacia finales del siglo XVII, la costumbre fue modificada así: «Observábanse muchas costumbres extrañas en este país anteriormente y algunas muy extraordinarias continúan aún. Era antigua costumbre que el Samorín reinara tan sólo 12 años y nada más. Si moría antes de que su plazo expirase, se salvaba de la molesta ceremonia de cortarse la garganta en un cadalso erigido para este propósito. Primero invitaba a un festín a toda la nobleza y ciudadanos, que eran muy numerosos. Después del festín se despedía de sus invitados, subía a la plataforma y con mucha compostura se degollaba a la vista de la multitud, siendo su cuerpo incinerado poco después con gran pompa y ceremonia y eligiendo los Grandes un nuevo Samorín. Si la costumbre era una ceremonia religiosa o civil, yo

no lo sé, pero ahora ha sido relegada y se sigue una costumbre nueva por los Samorines modernos cuando se proclama el jubileo por todos los dominios al final de los 12 años, y es que instalan una tienda de campaña para él en una espaciosa llanura donde celebran una gran fiesta de 10 o 12 días consecutivos con júbilo y alegría, descargas de armas de fuego noche y día y otros festejos; al final de la fiesta, cuatro de los huéspedes proyectan ganar la corona real por una acción desesperada luchando en su camino contra 30 000 o 40 000 guardias del Samorín, para alcanzarle en su tienda y matarle, y el que lo consigue le sucede en su imperio. En el año de 1695 aconteció uno de esos jubileos y la tienda del Samorín fue colocada cerca de Pennany, puerto de mar a unas 15 leguas al sur de Calicut; sólo hubo tres hombres que se aventuraron a la acción desesperada, cayendo con espada en mano y escudos sobre los guardias, y después de haber matado y herido a muchos, fueron muertos a su vez. Uno de estos desesperados tenía un sobrino de 15 o 16 años de edad que se mantenía cerca de su tío en el ataque a los guardias, y cuando le vio caer fue luchando por entre los guardias hasta adentro de la tienda y tiró un golpe a la cabeza de su majestad que ciertamente le hubiera bastado si no tropieza la espada con una lámpara de bronce que ardía sobre él; pero antes de poder repetir el sablazo fue muerto por los guardias. Creo que es el mismo Samorín el que reina aún. Acerté a pasar costeando en aquellos días y durante dos o tres noches y días estuve oyendo los disparos».

El Mahāmakha *o «Gran Sacrificio» en Calicut*

El viajero inglés cuya relación hemos dado[19] no fue testigo del festival que describe, aunque oyó el estampido de los disparos a distancia. Por fortuna, el relato exacto de estos festivales y el número de hombres que perecieron en ellos han sido conservados en los archivos de la familia real de Calicut. En el último tercio del siglo XIX fueron examinados estos archivos por W. Logan[20] con

la ayuda personal del rey reinante, y de su obra es posible obtener un concepto exacto tanto de la tragedia como de la escena que periódicamente se ponía en ejecución hasta 1743, en que tuvo lugar la ceremonia por última vez.

El festival en el que el rey de Calicut arriesgaba su corona y su vida como resultado de la batalla era conocido como el *Mahāmakha* o «Gran Sacrificio». Caía cada 12 años, cuando el planeta Júpiter estaba en retrogradación en el signo del Cangrejo, duraba 28 días y culminaba en el momento de la octava constelación lunar en el mes de Makaram. Como la fecha del festival se determinaba por la posición de Júpiter en el cielo y el intervalo entre los dos festivales era de 12 años, lo que aproximadamente es su periodo de revolución alrededor del Sol, podemos conjeturar que el resplandeciente planeta se suponía ser, en cierto sentido particular, la estrella del rey y guía de su destino, correspondiendo el periodo de revolución en los cielos al de su reinado en la tierra. Sea lo que fuere, la ceremonia se observaba con gran pompa en el templo de Tirunavayi, en la orilla norte del río Ponnani. Del pórtico occidental del templo se extiende un camino perfectamente recto y poco elevado sobre el nivel de los arrozales que le rodean, formando una bonita alameda de una media milla de largo hasta una colina alta que tiene una escarpada ladera en la que todavía se delinean tres o cuatro terrazas. En la más alta de estas terrazas tenía su puesto el rey en ese día memorable. El panorama es hermoso; entre las aplanadas superficies de los arrozales, con el ancho y plácido río serpeando entre ellos, la vista recorre hacia Oriente las altas mesetas con sus bajas laderas cubiertas de bosques, asomando muy distante la gran cadena montañosa de los Chauts Occidentales y a mayor distancia aún las Nīlgiri o Montañas Azules, difícilmente distinguibles del azul del cielo.

El ataque al rey

Pero no era hacia la distante perspectiva hacia donde se volvían los ojos del rey en este crítico ins-

tante de su destino. Su atención estaba pendiente de un espectáculo mucho más cercano, pues toda la llanura hervía de tropas con sus banderas ondulando alegremente al sol. Las tiendas blancas de los muchos campamentos contrastaban vigorosamente con el verde dorado de los arrozales. Cuarenta mil o más soldados estaban reunidos allí para defender al rey. Pero si la llanura bullía de combatientes, el camino que la cruza desde el templo al puesto del rey estaba limpio de ellos. Ni un alma rebullía en él; los dos lados estaban limitados por empalizadas, y de cada lado largas líneas de lanzas sostenidas por brazos vigorosos se proyectaban en el camino solitario reuniendo sus hojas en el centro y formando un centelleante arco de acero. Todo estaba a punto. El rey blandía su espada y en el mismo instante colocaban sobre un elefante situado a su lado una gran cadena de oro adornada de medallones. Ésta era la señal. Al instante podía sentirse a media milla un estremecimiento en la puerta del templo. Un grupo de hombres armados de espadas, adornados de flores y pintarrajeados con ceniza habían salido de la multitud. Acababan de participar de su última comida en la tierra y ahora recibían las últimas bendiciones y despedidas de sus amigos. Un momento después llegaban a la línea de lanzas, acuchillando y estoqueando a derecha e izquierda a los lanceros, girando, volviéndose y retorciéndose como si no tuvieran huesos en el cuerpo. Mas todo era en vano. Uno tras otro caían, uno más lejos, otro más cerca del rey, contentos de morir, no por la ilusión de una corona, sino por el solo designio de probar al mundo su intrépido valor y su maestría esgrimiendo la espada. Hasta los últimos días del festival, el mismo espléndido derroche de valor, el mismo sacrificio inútil de vidas se repetía una y otra vez. Sin embargo, quizás ningún sacrificio que pruebe que hay hombres que prefieren el honor a la vida es totalmente inútil.

Thalavettiparothiam, *costumbre de Malabar*

Costumbre de los sultanes de Java

Cuando los reyes estaban obligados a sufrir la muerte, a sus propias manos o las de otros, al término de un plazo prefijado, era natural que procurasen delegar el penoso deber añadiendo algunos de los privilegios de la soberanía a un sustituto que sufriera vicariamente en su lugar. Parece que a este expediente recurrieron algunos príncipes de Malabar. Así, estamos informados por una autoridad nativa del país que «en algunos lugares, todos los poderes, lo mismo ejecutivo que judicial, los delegaba el soberano en nativos durante un periodo fijo. Esta institución era intitulada *Thalavettiparothiam* o autoridad obtenida por decapitación. *Parothiam* es el nombre que en ese entonces recibía alguien con suprema autoridad. El nombre del puesto todavía se conserva en el estado de Cochín, donde los jefes locales son llamados *Parathiakaran*. Esta *Thalavettiparothiam* era una atroz pero interesante institución. Era un cargo cuyo portador estaba investido durante cinco años con poderes despóticos supremos dentro de su jurisdicción. Al terminar los cinco años, le cortaban la cabeza y la arrojaban al aire entre un gran concurso de aldeanos que rivalizaban unos con otros intentando coger la cabeza en su caída. El que lo conseguía era nombrado para ocupar el puesto durante los cinco años siguientes[21]». Es probable que los sultanes de Java también observaran la costumbre de delegar el deber de morir por la nación. Al menos ello explicaría la extraña escena que en la corte de uno de estos sultanes presenció Ibn Batuta, el famoso viajero originario de Tánger que visitó las Indias Orientales en la primera mitad del siglo XIV: «Durante mi audiencia con el sultán vi a un hombre que llevaba en la mano un cuchillo parecido al que usan los recolectores de uva. Luego lo puso sobre su cuello y habló por largo tiempo en una lengua que no comprendí. Después de esto cogió el cuchillo con ambas manos al mismo tiempo y se cortó la garganta. Su cabeza rodó por el piso: tan filosa era la hoja y tan grande la fuerza que él le

imprimió. Estaba estupefacto ante semejante conducta. El sultán me preguntó: "¿Alguien en su país hace algo parecido?" Respondí: "Nunca vi nada semejante". Él sonrió y añadió: "Estas gentes son nuestros esclavos; se matan por amor a nosotros". Entonces ordenó que se llevaran el cadáver y lo quemaran. A la cremación asistieron los ministros del sultán, la nobleza, las tropas y el pueblo en general».

Simulacro de la muerte del representante del rey

La muerte de un hombre en la instalación del rey de Cassange

Cuando los reyes que hasta aquí estuvieron sujetos a terminar por muerte violenta al cabo de un plazo de años determinado, concibieron una vez el feliz pensamiento de «morir por diputación» en la persona de otros, lo pondrían muy naturalmente en práctica. Según esto, no debe maravillarnos encontrar este expediente o huellas del mismo en muchos países. Así, por ejemplo, los bhuiyas, tribu aborigen del noreste de la India, observan una ceremonia durante la instalación del rajá de Keonjhur, uno de sus principales asentamientos, la cual ha sido descrita como sigue por un oficial inglés que la presenció: «Entonces la espada, una antigua y herrumbrosa arma, es depositada en las manos del rajá. Un bhuiya llamado Anand Kopat se presenta ante él y se arrodilla de costado, mientras el rajá toca su cuello como si fuera a arrancarle la cabeza. Según se cuenta, en antaño esta parte de la ceremonia no era ficticia. Los Kopat conservan sus tierras a condición de que, cuando así se requiera, aporten una víctima. Sin embargo, Anand se levanta rápidamente después del honor y desaparece. Nadie debe verlo por tres días; luego se presenta de nuevo ante el rajá como si milagrosamente hubiera recuperado la vida». En este caso, tal vez por influencia inglesa, la costumbre de matar a un representante del rey se ha reducido a una mera farsa; sin embargo, en otras partes se ha conservado, o se conservó hasta tiempos recientes, en todo su esplendor. Cassange, un estado primitivo en el interior de Angola, está gober-

nado por un rey que lleva el título de Jaga. Cuando éste va a ser instalado en el puesto, algunos regidores son comisionados para encontrar una víctima humana que no tenga ningún lazo de sangre o por matrimonio con el nuevo monarca. Una vez en el campamento del rey, se provee a la víctima de cualquier cosa que necesite, y sus órdenes son ejecutadas con la misma prontitud que las del soberano. El día de la ceremonia el rey toma asiento en un taburete de hierro con una perforación, mientras sus regidores, concejales y el resto de la gente se congregan a su alrededor formando un gran círculo. A sus espaldas toman asiento su esposa principal y todas sus concubinas. Un oficial toca un gong de hierro con dos pequeñas campanas adheridas que no deja de tocar durante la ceremonia. Entonces la víctima es presentada y colocada frente al rey, pero de espaldas. Armado con una cimitarra, el rey abre la espalda del hombre, extrae el corazón y, tras darle un mordisco, escupe el pedazo y lo manda quemar. Entretanto, los concejales sostienen el cuerpo de la víctima de tal modo que la herida arroje chorros de sangre contra el pecho y el vientre del rey, y, derramándose por la perforación del taburete de hierro, sea recogida en las manos de los regidores, quienes se untan el pecho y la barba con ella mientras exclaman: «¡Grande es el rey y grandes los ritos del Estado!» Después el cadáver es desollado, descuartizado y cocinado con la carne de un buey, un perro, un gallo y otros animales. El platillo resultante se sirve primero al rey, luego a los regidores y concejales, y finalmente a toda la gente reunida. Si alguien se niega a comer de él es vendido como esclavo junto con toda su familia. La distinción con la que se trata a la víctima antes de su ejecución sugiere que es un sustituto del rey.

IV

En la antigua Grecia el reinado tenía una duración específica

Antiguamente los reyes espartanos mantenían su puesto sólo durante ocho años

Hay fundamentos para creer que el reinado de muchos antiguos reyes griegos estaba limitado a ocho años, o por lo menos que al terminar cada periodo óctuple se consideraba necesaria una nueva consagración, un chorro fresco de la divina gracia, con objeto de habilitarlos para el cumplimiento de sus deberes civiles y religiosos. Así, vemos que era una regla de la constitución espartana la de que cada ocho años escogieran los éforos una noche sin luna y estrellada, y sentándose observaran el cielo en el silencio de la noche. Si durante su vigilia veían un meteoro o alguna estrella errante, deducían que el rey había pecado contra la deidad y lo suspendían en sus funciones hasta que el Oráculo Olímpico o Délfico lo reinstalase en ellas.

Según testimonios los reyes babilonios duraban un año en el trono.

Podría ser que en tiempos remotos se matara a los reyes de Babilonia al cabo de un año de reinado

El rey de burlas sacrificado en la fiesta de la Sacaea probablemente era un sustituto del verdadero rey

En Babilonia, y en época histórica, la ocupación del puesto regio era prácticamente de por vida, aunque en teoría creemos que debió ser meramente anual. Todos los años, en el festival de Zagmuk, tenía que renovar el rey sus poderes cogiendo las manos de la imagen de Marduk en su gran templo de Esagil, en Babilonia. Aunque después pasó Babilonia a poder de Asiria, se esperaba que los monarcas asirios legalizasen su derecho al trono viniendo todos los años a Babilonia y oficiando la antigua ceremonia del festival de Año Nuevo, pero algunos monarcas encontraron tan molesta la obligación que se descargaban de ella renunciando al título de rey y tomando el más humilde de gobernador. Además, podría ser que en tiempos remotos, aunque no en época histórica, los reyes de Babilonia, o sus bárbaros antecesores, perdieran no sólo la corona, sino también la vida al cabo de un año de reinado. Por lo menos tal es la conclusión deducible de la prueba siguiente. Según el historiador

Beroso, que como sacerdote babilónico habla con gran conocimiento de causa, se celebraba anualmente en Babilonia una fiesta llamada la Sacaea. Principiaba el día 16 del mes Lous y duraba cinco días, en los cuales amos y servidores cambiaban sus puestos, dando órdenes los sirvientes y obedeciendo los amos. Vestían a un prisionero condenado a muerte con ropajes reales, le sentaban en el trono del rey y le permitían proceder como quisiera, comer, beber y yacer con las concubinas del rey. Pero al terminar los cinco días, lo despojaban de sus ropas regias, lo azotaban y por último lo colgaban o empalaban. Durante el breve periodo de su auge regio llevaba el título de Zoganes. Esta costumbre quizá podría explicarse como una burla horrenda perpetrada en una época de diversión a expensas de un desgraciado criminal. Pero hay una circunstancia, la de permitir que el rey de burlas gozase de veras a las concubinas del rey, que va decididamente en contra de esta interpretación. Considerando la celosa reclusión del harén de un déspota oriental, podemos estar bien seguros de que el permiso de invadirlo nunca hubiera sido concedido por el déspota y menos todavía a un criminal convicto, excepto por una gravísima razón. Esta razón difícilmente podía ser otra que la de que el condenado iba a morir en lugar del rey, y para hacer la perfecta sustitución era necesario que gozase de todos los derechos de la realeza durante su breve reinado. No hay nada sorprendente en esta sustitución. La regla que ordena morir al rey, ya a la aparición de cualquier síntoma de decadencia corporal o al terminarse un tiempo prefijado, es ciertamente una ley que los reyes tratarían, más pronto o más tarde, de abolir o modificar. Hemos visto que en Etiopía, Sofala y Eyeo la regla o la ley fue gallardamente abandonada por ilustrados monarcas, y que en Calicut la antigua costumbre de matar al rey al final de los 12 años de reinado fue transformada en un permiso concedido a cualquiera para que, al cumplir los 12 años, pudiera atacar al

rey y, en caso de matarle, reinar en su lugar, aunque, como el rey en esa época tomaba la precaución de rodearse de guardias, el permiso quedaba reducido a poco más que una fórmula. Otro medio de modificar la dureza de la antigua regla lo vemos en la antigua costumbre babilónica que acabamos de describir. Cuando se acercaba el término del plazo para matar al rey (en Babilonia parece que era al final de un solo año de reinado), éste abdicaba por unos días, durante los cuales reinaba y sufría en su lugar un «rey temporero». En sus inicios, el rey temporero podría haber sido una persona inocente, posiblemente algún miembro de la propia familia real; pero con el avance de la civilización, el sacrificio de una persona inocente podría herir el sentimiento público y en consecuencia sería investido de la breve y fatal soberanía un criminal convicto. En esta dirección encontramos otros ejemplos de un criminal moribundo representando a un dios moribundo, pues no debemos olvidar, como el caso de los reyes shilluk demuestra con claridad, que el rey es occiso en su carácter de dios o semidiós y su muerte y resurrección son los únicos medios disponibles para perpetuar la vida divina incólume que se cree necesaria para la salvación de su pueblo y del mundo.

Capítulo 3

Reyes temporeros[*]

Abdicación anual de los reyes y ocupación temporal de su lugar por soberanos nominales

Reyes temporeros en Camboya

En algunos sitios, la forma modificada de la antigua costumbre del regicidio que parece se usaba en Babilonia fue más suavizada aún. El rey sigue abdicando anualmente por un corto tiempo y su lugar lo ocupa un sobe rano más o menos nominal; pero al final de su corto reinado ya no es ejecutado, aunque algunas veces una simulada ejecución sobrevive como recuer do del tiempo en que se le mataba de veras. Daremos ejemplos. En el mes de Méac (febrero), el rey de Camboya abdicaba anualmente por tres días. En este tiempo no efectuaba ningún acto de autoridad, no tocaba los sellos ni aun siquiera las rentas que le eran debidas. En su lugar reinaba un rey temporero denominado Sdach Méac, o sea el Rey Febrero. El empleo de este rey sustituto era hereditario en una familia lejanamente emparentada con la casa real, sucediendo en él los hijos a los padres y los hermanos más jóvenes a los mayores, lo mismo que se sucede en una soberanía verdadera. En un día fasto o favorable fijado por los astrólogos, el rey temporero era llevado en procesión triunfal por los mandarines. Iba montado en uno de los elefantes regios, sentado en el palanquín real y escoltado por soldados que, vestidos con trajes apropiados, representaban los países vecinos de Siam, Anam, Laos y otros. En lugar de la corona dorada llevaba en la cabeza un gorro blanco y picudo, y su cetro, en vez de ser de oro incrustado de diamantes, era de madera sin labrar. Después de hacer el debido homenaje al verdadero rey, de quien recibía la soberanía por tres días junto con to-

das las rentas acumuladas durante este lapso (aunque esta última costumbre ha sido omitida algún tiempo), iba en procesión alrededor del palacio y por las calles de la capital. Al tercer día, después de la usual procesión, el rey temporero daba órdenes para que los elefantes pisotearan la «montaña de arroz», que consistía en un andamiaje de bambúes cubiertos de gavillas de arroz, y cada cual se llevaba un poco para asegurar una buena cosecha. Algo de ello también se llevaba al rey, que mandaba cocerlo y donarlo a los bonzos.

Antiguos reyes temporeros de Siam

En Siam, el sexto día de luna del sexto mes (finales de abril) es nombrado un rey temporero que durante tres días goza de las prerrogativas reales, mientras el verdadero rey permanece encerrado en su palacio. Este rey temporero envía a sus numerosos satélites en todas direcciones para coger y confiscar todo lo que puedan encontrar, sea lo que sea, en los bazares y tiendas abiertas; hasta los barcos y juncos que arriban al puerto en estos tres días son decomisados y tienen que pagarle para redimirse. Va a un terreno en medio de la ciudad adonde llevan un arado arrastrado por bueyes muy bien adornados. Después de engrasar el arado y frotar los bueyes con incienso, el rey temporero traza nueve surcos con el arado, seguido por las damas viejas que esparcen la primera simiente de la temporada. Tan pronto como son arados los nueve surcos, la multitud de espectadores se precipita encima para coger las semillas acabadas de sembrar, creyendo que mezclarlas con su simiente de arroz les asegurará una magnífica cosecha. Seguidamente desuncen los bueyes y les ponen delante arroz, maíz, sésamo, sagú, plátanos, caña de azúcar y melones, amén de otras cosas; lo primero que coman se piensa que será lo que alcanzará más precio en el año siguiente, aunque algunos creen que el augurio es en sentido opuesto. Durante este tiempo el rey temporero está recostado contra un árbol y con el pie derecho apoyado contra su rodilla izquierda. Por

estar así, sobre un pie, se le conoce popularmente como el Rey Cojo, aunque su título oficial es *Phaya Phollathe*, «Señor de las Huestes Celestiales». Es una especie de ministro de agricultura; todas las disputas sobre tierras, arroz o parecidas son llevadas ante él. Allí hay además otra ceremonia en la que personifica al rey, que tiene lugar en el segundo mes (que recae en la temporada fría) y dura tres días. Es conducido procesionalmente a un espacio abierto opuesto al templo de los brahmanes, donde hay muchos pies derechos de madera revestidos a semejanza de los palos mayos, en los cuales se columpian los brahmanes. Mientras todos están columpiándose o bailando, el Señor de las Huestes Celestiales está sobre un pie subido en un asiento hecho de fábrica de ladrillo, cubierto con una tela blanca y revestido de tapices. Él queda sostenido por un armazón de madera bajo un dosel, con dos brahmanes, uno a cada lado. Los brahmanes danzantes llevan cuernos de búfalos con los que recogen agua de un caldero enorme de cobre y asperjan a los espectadores, suponiendo que esto atraerá la buena suerte y hará que la gente viva en paz y tranquilidad. El tiempo que está sobre un solo pie el Señor de las Huestes Celestiales es de unas tres horas; se cree que el hacer esto sirve para «comprobar las intenciones de los Devattas y espíritus». Si deja caer el pie «queda sujeto al decomiso de sus propiedades y a que su familia sea esclavizada por el rey, pues se supone que es un mal presagio y que atraerá la destrucción al Estado y la inestabilidad al trono. Pero si se mantiene firme, creen que ha ganado una victoria sobre los espíritus malignos y tiene el privilegio, ostensiblemente, al menos, de apoderarse de cualquier barco que pueda entrar en el puerto en esos tres días y tomar su contenido, como también de entrar en cualquier comercio abierto en la ciudad y llevarse lo que escoja».

Costumbre moderna de los reyes temporeros de Siam

Éstos eran los deberes y privilegios del Rey Cojo siamés hasta la mitad del siglo

XIX y aún más tarde. Bajo el reinado del último e ilustrado monarca aquel personaje original fue en algún modo rebajado de sus glorias y aligerado de la carga de su puesto; todavía aguardaba, como antes, a los brahmanes mientras rasgaban el aire en un columpio suspendido de dos altas pértigas de hasta 30 metros de altura, pero le permitían estar sentado en lugar de en pie, y aunque la opinión pública esperaba de él que mantuviera el pie derecho sobre su rodilla izquierda durante la ceremonia completa, no incurría en pena legal si, con gran desazón y disgusto de la gente, po nía su pie en el suelo por cansancio. Otras señales, además, hablan de la penetración en Oriente de las ideas y civilización del Occidente. Las vías públicas que conducen al lugar de la escena se atascan por los carruajes; los faroles y palos del telégrafo, a los que los ansiosos espectadores se suben como monos, descollando de la apretada muchedumbre mientras una banda zarrapastrosa y a la moda antigua, con ropas abigarradas rojas y amarillas, aporrea y sopla trompetas y tambores de forma anticuada. Largas filas de soldados, descalzos pero con brillantes uniformes, marchan vivamente al compás alegre de una banda militar moderna que toca «Marchando por Georgia».

Reyes temporeros en Samarcanda y en el Alto Egipto

En el primer día del sexto mes, que se considera como el comienzo del año, el rey y el pueblo de Samarcanda acostumbraban estrenar trajes y cortarse el cabello y las barbas. Después iban a distraerse a una selva cercana a la capital, donde se entretenían durante siete días en tirar con flechas a caballo. El último día el blanco era una moneda de oro, y el que la flechaba tenía el derecho de ser rey por un día. En el Alto Egipto, el primer día del año solar del cómputo copto, esto es, el 10 de diciembre, cuando el Nilo ha crecido a su máximo, se suspende el gobierno regular por tres días y cada ciudad escoge su propio gobernante. Este señor temporero lleva una especie de gorro

alto de payaso y una larga barba de estopa, y se envuelve en un manto estrambótico. Empuñando un cetro y rodeado de hombres disfrazados de escribas, ejecutores y demás, marcha a la casa del gobernador, el cual consiente en ser depuesto, y el rey de burlas, sentándose en el trono, preside un tribunal cuyas decisiones hasta el gobernador y sus oficiales deben acatar. Después de tres días el rey de burlas es condenado a muerte; la envoltura o concha en la que estaba metido es entregada a las llamas y de sus ascuas sale escurriéndose el *fellah*. La costumbre indica quizá la antigua práctica de quemar en verdad al auténtico rey. En Uganda quemaban a los hermanos del rey, pero no era legal derramar la sangre regia.

Reyes temporeros en Marruecos

Los estudiantes mahometanos de Fez, Marruecos, tienen el derecho de nombrar un sultán entre ellos, que reina unas pocas semanas y se le conoce como el *Sultán t-tulba*, «Sultán de los Escribas». La breve autoridad es puesta a subasta y la gana el que ofrece más. Tiene algunos privilegios sustanciosos, pues el que la usufructúa queda libre de impuestos desde entonces y además tiene el derecho de pedir un favor al verdadero sultán, favor que muy raramente es rehusado; por lo general consiste en el perdón de algún preso. Además, los agentes del sultán estudiante exigen tributos a los dueños de casas y comercios, contra los que inventan variados cargos humorísticos. El sultán temporero está rodeado de la magnificencia de una corte real y hace revistas en las calles con toda pompa, música y aclamaciones, mientras lleva sobre su cabeza una sombrilla real. Con las llamadas multas y dádivas, a las que el sultán verdadero añade una cantidad de alimentos con liberalidad, tienen los estudiantes lo necesario para darse un opíparo banquete; total, que se divierten mucho y se enfrascan en toda clase de juegos y diversiones. Los primeros siete días el sultán de burlas permanece en el colegio, y después sale a más de un kilómetro de la ciudad, donde acampa a

la orilla del río, cuidado por los estudiantes y no pocos de los ciudadanos. Al séptimo día de estar acampado lo visita el sultán verdadero, que accede a su petición y le concede siete días más de reinado, así que el Sultán de los Escribas reina nominalmente tres semanas. Cuando han pasado seis días de la última semana, el sultán de burlas vuelve corriendo a la ciudad aquella noche. Este sultanato temporal cae siempre en primavera, hacia principios de abril. Cuentan que su origen fue el siguiente: cuando Muley Rashid II estaba luchando por su trono en los años de 1664 o 1665, un judío usurpó la autoridad real en Tazza, aunque la rebelión fue pronto suprimida por la lealtad y el afecto de los estudiantes. Para conseguir su propósito recurrieron a una ingeniosa estratagema. Cuarenta de ellos se metieron en arcones que fueron enviados como un regalo al usurpador. En el silencio de la noche y mientras el confiado judío estaba durmiendo tranquilamente entre los arcones, los muchachos abrieron sigilosamente sus tapas y los 40 bravos salieron cautelosos de ellos, matando al usurpador y tomando posesión de la ciudad en nombre del verdadero sultán, que, para mostrar su gratitud por la ayuda que le prestaron en momentos de apuro, confirió a los estudiantes el derecho de nombrar un sultán entre ellos. La narración tiene todos los visos de una ficción destinada a explicar una antigua costumbre cuyo verdadero significado y origen se habían olvidado.

El rey temporero de Cornualles

Hasta el siglo XVI, el nombramiento de un rey de burlas se acostumbraba hacer anualmente y por un solo día en Lostwithiel, Cornualles. El domingo pequeño de Pascua, los propietarios y hacendados del pueblo y la comarca se reunían personalmente o mediante diputados, y uno de entre ellos, cuando le llegaba su turno, engalanado y gallardamente montado a caballo, con una corona en la cabeza, un cetro en la mano y delante de él un portaespada, cabalgaba por la calle principal hasta la iglesia debidamente es-

coltado por los demás jinetes. El clérigo, revestido con sus mejores ornamentos, le recibía en el portillo de la talanquera de la iglesia y le guiaba para que oyera el servicio divino. Cuando salía de la iglesia se dirigía, con el mismo boato, a una casa preparada para su recepción, donde le esperaba un banquete en compañía de su séquito; allí se sentaba a la cabecera de la mesa y era servido de rodillas con todos los respetos debidos a un príncipe. La ceremonia terminaba con la comida y después cada cual se marcha ba a su casa.

Reyes temporeros al comienzo de un reinado

Algunas veces el rey temporero no ocupa el trono anualmente, sino una vez por todas al comienzo de cada reinado. Así, en el reino de Jambi, en Sumatra, hay la costumbre de que al comenzar un nuevo reinado ocupe el trono un hombre del pueblo y ejerza las prerrogativas reales un solo día. El origen de esta costumbre lo explican por la tradición de que de cinco hermanos reales, en cierta ocasión declinaron el trono sucesivamente los cuatro mayores a causa de varios defectos corporales que tenían, cediéndoselo al hermano más pequeño. Pero el mayor ocupó el trono por un día y se reservó para sus descendientes un privilegio igual al comienzo de cada reinado. De este modo, vemos que la función de rey temporero es hereditaria en una familia emparentada con la casa real.

Las funciones divinas o mágicas de los reyes temporeros

Merecen ser señalados especialmente algunos detalles sobre estos reyes temporeros antes de pasar a otra prueba. En primer lugar tenemos que los ejemplos camboyanos y siameses demuestran claramente que son las funciones divinas o mágicas del rey las que se transfieren especialmente a su sustituto momentáneo. Se desprende esto de la creencia de que, manteniendo su pie derecho alzado, el rey temporero de Siam gana una batalla sobre los espíritus malignos, mientras que bajándolo hace peligrar la existencia del Estado. También la ceremonia

camboyana del pateamiento de la «montaña de arroz» y la ceremonia siamesa de inaugurar la labranza y la siembra, son encantamientos para producir ubérrimas cosechas, lo que deducimos de la creencia que tienen los que llevan a casa algo del arroz pisoteado o de la semilla sembrada para conseguir con ello una buena cosecha. Además, cuando el representante del rey siamés guía el arado, el pueblo aguarda ansiosamente no sólo ver que lo dirige haciendo un surco recto, sino que se fijan en el punto exacto de su pierna adonde alcanza el borde de su túnica de seda, por suponerse que depende de esto el estado del tiempo y de las cosechas durante la época que viene; si el Señor de las Huestes Celestiales remanga y sujeta su vestidura por encima de las rodillas el tiempo será húmedo y grandes lluvias pudrirán las mieses, y si la deja arrastrar hasta el tobillo, una sequía será la consecuencia, pero hará buen tiempo y se obtendrán grandes cosechas si el dobladillo de su ropa cuelga exactamente a mitad de su pantorrilla. ¡Tan ligado está el curso de la naturaleza y con ello el bienestar o desgracia de la gente al acto o gesto más ínfimo del representante del rey! La tarea de hacer que prosperen las mieses, así atribuida a los reyes temporeros, es una de las funciones mágicas supuestas en general en las sociedades primitivas para ser ejercidas por los reyes. La regla que dicta al rey de burlas su deber de estar sobre un solo pie en un asiento elevado en el arrozal, quizá en su origen se pensó como un hechizo para hacer que la mies creciera alta; por lo menos tal era el objeto de una ceremonia parecida que verificaban los antiguos prusianos. La muchacha más alta de todas, subida a un asiento y sosteniéndose sobre un solo pie, con el delantal lleno de panes, una taza de licor en su mano derecha y un trozo de corteza de olmo o tilo en su izquierda, oraba al dios Waizganthos para que el lino creciese tan alto como ella estaba. Acto continuo hacía una libación con la taza, que volvía a llenar, y dejaba entonces caer el líquido al suelo en ofrenda a

Waizganthos y tiraba los panes para los espíritus que lo acompañaran. Si permanecía erguida sobre un pie durante toda la ceremonia era un presagio de que la cosecha de lino sería buena, pero si dejaba caer el pie derecho para apoyarlo en el asiento era de temer un fracaso en la cosecha. Quizá tenga la misma significación el columpiar de los brahmanes que antiguamente debía presenciar erguido sobre un pie el Señor de las Huestes Celestiales. Dados los principios de la magia homeopática o imitativa, podría pensarse que cuanto más alto subiesen los brahmanes al columpiarse, más alto crecería el arroz.

La sustitución de los shas persas por reyes temporeros en casos de emergencia

En los casos precedentes el rey temporero es entronizado todos los años de acuerdo con una costumbre regular, pero en otros casos el nombramiento se hace al aparecer una emergencia especial, tal como librar al verdadero rey de algún mal presente o venidero derivándolo hacia el sustituto que ocupa el trono por un breve tiempo. La historia de Persia nos da ejemplos de estos ocasionales sustitutos del Sha. Así, el Sha Abbas el Grande, el más eminente de todos los reyes persas, que reinó de 1586 a 1628 d. C., habiendo sido advertido por sus astrólogos en el año 1591 de que sobre él pendía un grave peligro, intentó desviar el presagio abdicando el trono y nombrando para reinar en su lugar a un descreído llamado Yusuf, probablemente cristiano. En consecuencia, fue coronado el sustituto y por tres días gozó no solamente del nombre y la pompa real sino del poder del rey, si podemos fiar de los historiadores persas. El final de su breve reinado fue condenarlo a muerte. El decreto de las estrellas se había cumplido con este sacrificio y Abbas volvió a sentarse en su trono en hora más propicia, siéndole asegurado por los astrólogos un reinado largo y glorioso.

Capítulo 4

Sacrificio del hijo del rey[*]

Los reyes temporeros a veces tienen lazos sanguíneos con los reyes verdaderos

Acerca de los reyes temporeros descritos en el capítulo anterior, hay que hacer la observación de que en dos lugares (Camboya y Jambi) provenían de una familia que se suponía consanguínea de la familia real. Si es acertado nuestro concepto del origen de los reyes temporeros, podremos con facilidad entender por qué algunas veces el rey sustituto era de la misma sangre que el rey. Cuando un primer rey consiguió rescatar su vida logrando que se aceptara la de otro como sacrificio en lugar de la suya, tuvo que demostrar que la muerte de otro serviría para el objeto tan bien como podría servir la suya. Ahora bien, puesto que el rey moría en calidad de dios o semidiós, el sustituto que muriese en su lugar tenía que estar investido, por esta razón, con las atribuciones divinas del rey, por lo menos en esa ocasión. Como hemos visto, tal era exactamente el caso de los reyes temporeros de Siam y Camboya: estaban investidos con las funciones sobrenaturales que en una etapa más primitiva de la sociedad eran los atributos especiales del rey. Nadie podía representar mejor al rey en su carácter divino que su propio hijo, del cual podía suponerse que compartía la inspiración divina de su padre. Nadie, pues, más apropiado para morir por el rey y, mediante él, por el pueblo, que el hijo del rey.

La tradición de On, rey de Suecia: el sacrificio de sus nueve hijos

Según la tradición el rey de Suecia Aun u On sacrificó nueve de sus hijos con el objeto de que se hiciera gracia de su vida. Después de sacrificar su segundo hijo, recibió del dios la respuesta de que viviría mientras sacrificara un hijo cada

nueve años. Cuando sacrificó al séptimo hijo todavía vivía, pero estaba tan débil que no podía caminar y tenía que ser llevado en una silla. Después ofreció su octavo hijo y vivió nueve años más tumbado en la cama. Después de sacrificar a su noveno hijo vivió otros nueve años pero tenía que ser alimentado bebiendo de un cuerno como criatura destetada. Deseó sacrificar a Odín, su décimo y único hijo que le quedaba, pero los suecos no se lo permitieron, así que murió y fue enterrado bajo un montículo en Upsala. El poeta Thiodolf narró la historia del rey en verso:

En el pueblo de Upsala el rey cruel
A sus hijos mató en el santuario de Odín
—A sus hijos mató con cuchillo cruel
Para obtener una larga vida de Odín—.
Vivió hasta que tuvo que volver
Su desdentada boca al cuerno del venado;
Y él, que derramó la sangre de sus hijos,
Sorbió por el cuerno del buey su comida.
Al final cayó: la muerte lo acechaba,
Lenta pero segura, en el pueblo de Upsala.

La tradición del rey Athamas y sus hijos

Los descendientes varones del rey Athamas podían ser sacrificados

En la antigua Grecia creemos que hubo por lo menos una casa principesca de gran antigüedad en la que los hijos mayores estaban siempre expuestos a ser sacrificados en vez de sus reales padres. Cuando Jerjes marchaba por la Tesalia a la cabeza de sus inmensas huestes para atacar a los espartanos en las Termópilas, llegó a la ciudad de Alus, donde le enseñaron el santuario de Zeus Lafistianos[1], acerca del cual le contaron una leyenda muy extraña, que aproximadamente es como sigue. Una vez, el rey del país, llamado Athamas, tuvo de su mujer Nefele un hijo llamado Frixos y una hija llamada Helle. El rey volvió a casarse y la segunda mujer, nombrada Ino, le dio dos hijos, Learcos y Melicertes. La segunda mujer entró en celos de sus hijastros Frixos y Helle y planeó su

muerte. Intentó cumplir su deseo muy arteramente. Primero persuadió a las mujeres del país para que tostasen secretamente los granos que tenían que sembrarse y, de este modo, no hubo cosecha y el pueblo se moría de hambre, por lo que el rey envió mensajeros al Oráculo de Delfos para inquirir la causa de la esterilidad. Pero la malvada madrastra sobornó a los mensajeros para que dieran como respuesta del dios que la esterilidad de la tierra no cesaría hasta que los hijos de Athamas con su primera mujer fueran sacrificados a Zeus. Cuando Athamas oyó esto mandó buscar las criaturas, que estaban con el rebaño, pero un carnero que tenía el vellón de oro abrió los belfos y hablando con voz humana advirtió a los niños del peligro. Entonces ellos montaron sobre el carnero, que voló con ellos por encima del país y del mar. Cuando estaban volando sobre el mar, la muchacha, Helle, se deslizó del lomo del carnero y cayó al agua, donde se ahogó, mas su hermano Frixos llegó en seguridad al país de Colchis, donde reinaba un hijo del Sol. Frixos, después, se casó con la hija del rey y ella le dio un hijo, Cytisoro, y Frixos sacrificó el carnero del vellocino de oro a Zeus, el Dios del Vuelo, aunque algunos creen que sacrificó el animal a Zeus Lafistianos. El vellocino de oro se lo regaló al suegro, que lo clavó en un roble guardado por un dragón insomne en un bosque consagrado a Ares. Mientras tanto, en casa, un oráculo ordenó al mismo Athamas que muriera sacrificándose como víctima expiatoria por todo el país; en vista de esto, el pueblo le adornó con guirnaldas como una víctima y le condujo al altar; en el mismo momento en que iba a ser sacrificado, lo rescataron su nieto Cytisoro, que llegó de Colchis a tiempo, o bien Hércules, que le trajo la noticia de que su hijo Frixos vivía aún. Así fue salvado Athamas, mas después se volvió loco y confundiendo a su hijo Learcos con una fiera, lo mató. Después intentó matar a su otro hijo Melicertes, pero la criatura fue rescatada por su madre Ino, que corriendo se arrojó con ella desde un acantila-

do al mar, siendo convertidos madre e hijo en divinidades marinas a las que rindieron culto especial en la isla de Tenedos, donde les sacrificaban niños. Así privado de mujer e hijos, el infeliz Athamas abandonó su país y a la pregunta que hizo al oráculo sobre dónde tenía que habitar, le fue contestado que tenía que vivir con los animales salvajes. Cayó sobre una manada de lobos que estaban devorando unas ovejas, y en cuanto le vieron huyeron dejándole los restos de sus presas. De este modo se cumplió el oráculo, pues por no haber sido sacrificado el rey Athamas como víctima expiatoria por el país entero, fue decretado por la divinidad que el varón primogénito de su familia en cada generación sería sacrificado sin remedio por otro varón de la casa de Athamas, en cuanto pusiera el pie en la casa de la ciudad donde se hacían las ofrendas a Zeus Lafistianos. Le informaron a Jerjes que muchos de aquella familia huyeron a países extranjeros para escapar a este destino, mas algunos de ellos habían vuelto mucho tiempo después y, capturados por los centinelas en el acto de entrar en la casa de la ciudad, fueron adornados y coronados como víctimas, conducidos en procesión y sacrificados[2].

Familias de ascendencia regia podían ser sacrificadas en Orcomenos

La sospecha de que esta costumbre no cayera de ningún modo en desuso en tiempos posteriores se refuerza por un caso de sacrificio humano que ocurrió en tiempos de Plutarco, en Orcomenos, ciudad muy antigua de Beocia, distante sólo unos cuantos kilómetros en la planicie del lugar donde nació el historiador. Allí vivía una familia en la que los hombres llevaban el nombre de Psoloeis o «Tiznado» y las mujeres el de Oleae o «Destructiva». Cada año, en el festival de la Agronia[3], el sacerdote de Dionisos, con una espada desenvainada, perseguía a estas mujeres, y si alcanzaba a alguna de ellas tenía derecho a matarla. En vida de Plutarco este derecho fue ejercido por un sacerdote, un tal Zoilo. Ahora bien, la familia utilizada

para proveer víctimas humanas, al menos una por año, era de ascendencia regia, pues descendía de Minyas, el antiguo rey de Orcomenos, el monarca de fabulosa riqueza cuyo imponente «Tesoro», como se le llama, existe todavía en ruinas en el punto donde la colina grande y rocosa de Orcomenos se une a la vasta planicie de la llanura de Copai. Corre la tradición de que las tres hijas del rey despreciaban a las demás mujeres del país porque se abandonaban al frenesí báquico, desdeñosamente sentadas junto al hogar de la casa real, ocupadas en la rueca y el telar, mientras las demás, coronadas de flores, los cabellos sueltos ondulando al viento, vagaban en éxtasis por las peladas montañas que se elevan sobre Orcomenos, haciendo resonar en la soledad de las colinas el eco de su música salvaje de címbalos y panderos. Mas andando el tiempo, la furia divina se transmitió a las damiselas reales en su apacible cámara; quedaron embargadas por el vehemente antojo de comer carne humana y echaron suertes entre ellas para ver quién tenía que entregar su hijo para servir el banquete caníbal. La suerte tocó a Leucippe y ella entregó a su hijo Hippasos, que fue despedazado entre las tres. De estas descarriadas mujeres provenían las Oleae y los Psoloeis. De los hombres se decía que se les llamaba así porque llevaban ropas enlutadas en prueba de su duelo y pesadumbre[4].

Los reyes de Tesalia y Beocia parecen haber sacrificado a sus hijos en su lugar al Zeus Lafistianos

Esta práctica de tomar víctimas humanas de una familia de ascendencia regia en Orcomenos es muy significativa, porque Athamas mismo, se dice, había reinado en la comarca de Orcomenos antes de la época de Minyas y, además, porque sobre la ciudad, a lo lejos, se eleva el monte Lafistios, en el que, como en Alus de Tesalia, había un santuario de Zeus Lafistianos, donde, según la tradición, Athamas proyectó sacrificar a sus dos hijos Frixos y Helle. Resumiendo y comparando las tradiciones de Athamas con la costumbre que prevalecía respecto a sus descendientes ya en tiempos históricos, podemos en justi-

cia deducir que en Tesalia, y probablemente en Beocia, reinaba de antiguo una dinastía en la que los reyes, por el bien del país, debían ser sacrificados al dios llamado Zeus Lafistianos, pero que ellos idearon desviar la responsabilidad fatal a sus hijos, de los que el mayor era generalmente el predestinado al altar. Andando el tiempo, la costumbre cruel fue mitigándose al punto de aceptarse como sacrificio vicariante el de un carnero en lugar de una víctima regia, carnero proporcionado por uno de sus deudos siempre que el príncipe se abstuviera de poner los pies en la casa de la ciudad donde se celebraban los sacrificios ofrecidos a Zeus Lafistianos. Mas si el príncipe fuera demasiado osado y entrara en el lugar predestinado por un impulso desdeñoso, por saber que el dios, en su benevolencia, toleraba la sustitución por un carnero, la obligación antigua, que se había consentido quedase en suspenso, recobraba todo su vigor y no le quedaba ninguna esperanza sino morir. La tradición que asociaba el sacrificio del rey o de sus hijos con una gran carestía indica con claridad la creencia, tan común entre la gente primitiva, de ser el rey responsable del tiempo y de las cosechas, debiendo pagar con su vida la inclemencia del uno y el malogro de las otras. Resumiendo, Athamas y su estirpe parece ser que tenían unidas las funciones divinas o mágicas con las regias y este modo de pensar está sólidamente reforzado por la pretensión de divinidad, que Salmoneo, hermano de Athamas, decían que reclamaba. Ya hemos dicho antes que este presuntuoso mortal declaraba no ser otro que el mismo Zeus y que mandaba en el trueno y el relámpago, de los que hacía una chabacana imitación con la ayuda de resonantes baterías de cocina y antorchas llameantes. Si juzgamos por analogía, sus ridículos truenos y relámpagos no fueron meras exhibiciones escénicas, para embaucar e impresionar a los espectadores: fueron seguramente hechizos practicados por el Rey Mago con el propósito de producir el fenómeno celeste que imitaba débilmente.

Sacrificio de los hijos del rey entre los semitas

Entre los semitas del Asia occidental, en época de peligro nacional el rey entregaba algunas veces su hijo para que muriera como sacrificio por el pueblo. Así, Filón de Biblos, en su obra sobre los judíos, dice: «Era una antigua costumbre que en momentos de gran peligro el gobernante de una ciudad o nación diera su amado hijo para que muriera por el pueblo, como rescate ofrecido a los vengativos demonios, y mataban a las criaturas ofrendadas con ritos místicos. Así, Cronos, a quien los fenicios llaman Israel, siendo rey del país y teniendo un hijo unigénito llamado Jeoud (en el lenguaje fenicio Jeoud significa unigénito), lo vistió con su vestido regio y lo sacrificó sobre un altar en tiempos de guerra, cuando el país estaba en gran peligro ante el enemigo». Cuando el rey de Moab fue sitiado por los israelitas y duramente acosado, cogió a su hijo mayor y lo ofreció como ofrenda llameante sobre el muro[5].

Sacrificio de niños a Baal entre los semitas

Costumbre cananita y hebrea de quemar niños en honor de Baal o Moloc

¿Tomaron los hebreos la costumbre de los cananitas?

Sin embargo, entre los semitas ofrecer en sacrificio a los propios hijos no era una práctica exclusiva de los reyes. En tiempos de grandes calamidades como pestes, sequías o un revés en la guerra, los fenicios acostumbraban sacrificar a uno de sus seres queridos a Baal. «La historia fenicia», afirma un escritor antiguo, «está llena de sacrificios así». El autor de un diálogo atribuido a Platón observa que los cartagineses inmolaban seres humanos como si fuera correcto y legítimo hacerlo, y algunos de ellos, agrega, sacrificaban incluso a sus propios hijos a Baal[6]. Entre los cananitas o habitantes originales de Palestina, conquistados mas no exterminados por los invasores israelitas, la espeluznante costumbre de quemar a los hijos en honor de Baal o Moloc parece haberse practicado de manera habitual. Las figuras más importantes del pueblo hebreo —los autores de su literatura erudita— consideraban tales ritos

como algo abominable, y advertían a sus coterráneos no participar en ellos. «Cuando hayas entrado en la tierra que Yahvé, tu Dios, te da, no imites las abominaciones de esas naciones, y no haya en medio de ti quien haga pasar por el fuego a su hijo o a su hija, ni quien se dé a la adivinación, ni a la magia, ni a hechicerías y encantamientos; ni quien consulte a encantadores, ni a espíritus, ni a adivinos, ni pregunte a los muertos. Es abominación ante Yahvé cualquiera que esto hace, y precisamente por tales abominaciones arroja Yahvé, tu Dios, de delante de ti a esas gentes». Leemos además: «No darás hijo tuyo para ser ofrendado a Moloc[7]». Sea cual fuere el efecto que estos llamamientos hayan tenido en los primeros días de la historia israelí, existe abundante evidencia de que en épocas posteriores los hebreos cayeron, o, mejor quizá, recayeron, en ese cómodo fango de superstición del que las inteligencias superiores de la nación luchaban —casi siempre en vano— por rescatarlos. El salmista lamenta que sus descarriados paisanos «antes se mezclaron con la gente y adoptaron sus costumbres. Y sirvieron a sus ídolos que fueron para ellos un lazo. Sacrificaron sus hijos y sus hijas a los demonios; derramaron sangre inocente: la sangre de sus hijos y de sus hijas, sacrificándolos a los ídolos de Canaán, y quedó la tierra contaminada por su sangre[8]». Sería interesante, aunque tal vez inútil, averiguar qué tanto los profetas y salmistas hebreos estaban en lo cierto al pensar que los israelitas aprendieron éstas y otras siniestras supersticiones simplemente por haber entrado en contacto con los antiguos habitantes de la región; qué tanto fue la vulgaridad y la corrupción de los infieles de la planicie de Canaán lo que mancilló y contaminó la pureza original de la fe y la moral que ellos habían traído consigo desde los cristalinos aires del desierto. Cuando recordamos, sin embargo, que los israelitas pertenecían al mismo tronco semítico del pueblo al que conquistaron y al que abiertamente despreciaban, y que existen testimonios de que varias ramas de la

raza semítica practicaron el sacrificio humano, quizá nos sintamos inclinados a pensar que fue el pueblo elegido el que tal vez trajo consigo a Palestina las semillas que más tarde germinaron y dieron tan atroz fruto en el valle de Hinnom.

Sólo los hijos primogénitos eran pasados por el fuego

Aún nos resta preguntar a qué hijos elegían los semitas para sus sacrificios, pues es un hecho que tal selección existía y que algún principio se seguía en ello. Si un pueblo pasara por el fuego de forma indiscriminada a todos sus hijos, pronto se extinguiría; además, tal exceso de devoción es probablemente muy raro, cuando no inexistente. En los hechos, al menos entre los hebreos, parece ser que sólo los primogénitos estaban condenados a morir en la hoguera. En un pasaje bien conocido, el profeta Miqueas pregunta: «¿Con qué me presentaré yo ante Yahvé y me postraré ante el Dios de lo alto? ¿Vendré a Él con holocaustos, con becerros primales? ¿Se agradará Yahvé de los miles de carneros y de las miríadas de arroyos de aceite? ¿Daré mis primogénitos por mis prevaricaciones, y el fruto de mis entrañas por los pecados de mi alma?» Éstas eran las preguntas que los corazones piadosos y dubitativos se hacían para sí en los días del profeta. La respuesta del propio Miqueas no deja lugar a dudas: «¡Oh hombre!, bien te ha sido declarado lo que es bueno, y lo que de ti pide Yahvé: hacer justicia, amar el bien y caminar en la presencia de tu Dios[9]». Es ésta una respuesta noble, la respuesta dada por espíritus elegidos de esa o, tal vez, de cualquier época.

Tradición del origen de la Pascua

Sin embargo, aun cuando la moral se vuelve del lado del profeta, puede preguntarse si la historia y los antecedentes no estaban del lado de sus adversarios. Si el primogénito de hombres y animales por igual era sagrado a Dios, y si el primogénito de los animales era sacrificado regularmente, mientras que el primogénito de los hombres era rescatado pagando un dinero, ¿no parece esta última disposición una forma de mitigar una costumbre anterior y

más severa que, al igual que con los primeros corderos, becerros y cabritos, condenaba a los niños primogénitos al altar o al fuego? La notable tradición narrada para dar cuenta de la santidad del primogénito refuerza ampliamente esta sospecha. Según la tradición, cuando el pueblo israelí estaba sometido en Egipto, Dios resolvió liberarlo de su cautiverio y llevarlo a la Tierra prometida. En medio de la noche, Dios recorrería la región matando a todos los primogénitos de los egipcios, desde los hombres hasta los animales, y ninguno quedaría vivo al amanecer. Se advirtió a los israelitas lo que estaba por suceder, y se les pidió no salir esa noche y que colocaran una señal en sus casas, de tal modo que cuando Dios recorriera las calles en su fatal misión pudiera distinguirlas de las casas de los egipcios y no entrara a masacrar a los niños y los animales equivocados. Así se hizo, y la masacre de los hijos y los animales egipcios fue perpetrada con éxito y tuvo el efecto deseado. Para conmemorar este gran triunfo Dios proclamó que a partir de entonces y para siempre le serían sagrados todos los primogénitos entre los israelitas, lo mismo los de los hombres como los de los animales, y ordenó que se sacrificaran las criaturas comestibles, y que se redimiera a las no comestibles, en especial hombres y asnos, con un sustituto o con el precio equivalente a una cabeza; y que todos los años durante la primavera se celebrara un festival con los mismos ritos observados la noche de la gran matanza. El mandato divino fue seguido, y el festival así instituido fue la Pascua[10].

Originalmente los primogénitos eran sacrificados regularmente: su redención fue una forma posterior de mitigar la regla

Éste fue el origen, se cuenta, tanto de la santidad del primogénito como de la fiesta de la Pascua. Sin embargo, cuando más adelante se nos dice que el pueblo cuyos primogénitos eran sacrificados en dicha ocasión no era el hebreo sino uno enemigo, al instante surgen ante nosotros serias dificultades. ¿Por qué, podemos preguntarnos, debían los

israelitas matar siempre a los primeros críos de su ganado luego de que Dios mató en una ocasión a los de los egipcios? En este caso el lector recordará otra tradición hebrea en la que se muestra más claramente el sacrificio del hijo primogénito. Dios le ordenó a Abraham que ofreciera en holocausto a Isaac, su hijo primogénito. Cuando Abraham estaba a punto de cumplir con el mandato divino, Dios, complacido con esta demostración de su fe y obediencia, sustituyó la víctima humana por un carnero, que Abraham sacrificó en lugar de su hijo[11]. Al reunir las dos tradiciones y observar con cuánta precisión encaja la una en la otra y ambas en la posterior costumbre hebrea de sacrificar, en efecto, a los hijos primogénitos[12] a Baal o Moloc pasándolos por el fuego, resulta difícil oponerse a la conclusión de que los hebreos sacrificaban a sus hijos primogénitos regularmente, incluso antes de que la práctica de redimirlos fuese introducida.

Sacrificio de los primogénitos entre los boranes y otras tribus en el sur de Abisinia

Muerte de hijos primogénitos varones en Uganda

Sacrificio de los primogénitos en Europa y América

Los boranes, en el extremo sur de Abisinia, propician a un espíritu del cielo llamado Wak sacrificando a él sus hijos y su ganado. Cuando un hombre de cualquier posición se casa se convierte en un *raba*, como se le conoce, y por un periodo de cuatro a ocho años después del matrimonio debe dejar morir en la manigua a cualquier hijo traído al mundo. A ningún boran le interesa detenerse a pensar en las terribles calamidades que Wak le impondría de no cumplir con este deber. Cuando un hombre deja de ser un *raba* es circuncidado y se convierte en un *gudda*. El espíritu del cielo no tiene derecho sobre los hijos nacidos después de la circuncisión de su padre. Sin embargo, a una edad muy temprana se les envía con los wata, una casta inferior de cazadores, que se encargan de su crianza. Allí permanecen has ta que crecen y regresan con sus familias. En esta singular costumbre, parecería que la circuncisión del padre

es concebida como un sacrificio expiatorio que redime al resto de los hijos del espíritu al que de otro modo pertenecerían. La oscura historia contada por los israelitas para explicar el origen de la circuncisión parece también sugerir la creencia de que dicha práctica salvaba la vida del niño al darle a la deidad un sustituto a cambio[13]. Igualmente, los kerre, los banna y los bashada, tres tribus en el valle del río Omo, al sur de Abisinia, acostumbran estrangular a los hijos primogénitos y deshacerse de sus cuerpos. Los kerre arrojan los cuerpos al río Omo, donde son devorados por los cocodrilos; las otras dos tribus los dejan en el bosque para que las hienas los devoren. En Uganda, si el primogénito de un jefe o cualquier persona importante es varón, la partera lo estrangula y anuncia que la criatura fue mortinata. «Esto se hace para asegurar la vida del padre, pues cuando el primero de los hijos es varón, el padre muere pronto y su hijo hereda todas sus posesiones». Los gentiles de Rusia acostumbraban sacrificar al dios Perún los hijos primogénitos. Se cuenta que en Mag Slacht o «valle de las postraciones», cerca del actual villorrio de Ballymagauran, en la región de Cavan, se levantaba un gran ídolo cubierto de oro llamado Cromm Cruach, al que los antiguos irlandeses sacrificaban «los primogénitos de cada descendencia y los vástagos principales de cada clan» con el fin de obtener abundante grano, miel y leche. Los indios de Florida sacrificaban a sus primogénitos varones. Un historiador español de la conquista de Perú, al describir a los indígenas de los valles peruanos entre San Miguel y Caxamalca, registra que «practican repugnantes sacrificios y tienen templos con ídolos a los que veneran enormemente y ofrecen sus po sesiones más preciadas. Todos los meses sacrifican a sus propios hijos y untan con la sangre de las víctimas el rostro de los ídolos y las puertas de los templos». En Puruha, provincia de Quito, se acostumbraba ofrecer a los primogénitos en sacrificio a los dioses. Luego sus restos eran puestos a secar y guar-

dados en vasijas de metal o piedra. Los ximanas y los cauxanas, dos tribus indias en el valle superior del Amazonas, matan a todos los hijos primogénitos. Cuando el primer hijo es niña, los indios lengua invariablemente la matan.

Diferentes motivos pudieron haber llevado a la práctica de matar a los primogénitos

La creencia en la transmigración de las almas pudo en algunos casos haber promovido el infanticidio, en especial de los primogénitos

La creencia hindú de que un hombre renace en su propio hijo al mismo tiempo que muere en su persona

Parecería entonces que la costumbre de matar a todos los hijos primogénitos ha prevalecido en muchas partes. ¿Cuál fue el motivo que llevó a la gente a practicar una costumbre que a nosotros nos parece tan cruel como insensata? No pudo haber sido la consideración meramente prudencial de ajustar la población de la tribu a la cantidad de alimento disponible, en primer lugar porque el hombre primitivo no medita demasiado en el futuro, y, en segundo lugar, porque en tal caso lo más probable es que hubieran matado no a los primeros hijos sino a los últimos. Los ejemplos anteriores indican que diferentes pueblos practicaron la costumbre por motivos diversos. En algunos casos, la muerte del niño es concebida definitivamente como un sustituto para la muerte del padre, quien mediante el sacrificio de su progenie renueva su propia vida. Sin embargo, en otros casos parecería que se mata al niño no tanto en sustitución del padre, sino porque se cree que el niño pone en riesgo la vida del padre al absorber su esencia espiritual o su energía vital. De hecho, la creencia en la transmigración o el renacimiento de las almas ha tenido que ver en el establecimiento de la práctica regular del infanticidio, en especial el del primogénito. Así, en Whydah, sobre la Costa de los Esclavos en el África Occidental, donde se cree firmemente en la doctrina de la transmigración, se mató a un niño porque los doctores fetiches declararon que se trataba del padre del rey que había vuelto a esta vida. Naturalmente, el rey no estaba dispuesto a que su predecesor le arrancase el

trono de este modo, de ahí que obligara a su supuesto padre a volver al mundo de los muertos de donde inoportunamente había logrado escapar. Los hindúes creen que un hombre renace literalmente en la persona de su hijo. Así, en las leyes de Manú leemos que «una vez que la esposa concibe, el esposo se convierte en un embrión y por ella él vuelve a nacer, pues en esto consiste ser esposa: en que gracias a ella él vuelva a nacer». Es por esta razón que, al nacer el hijo, el padre se encuentra a todas luces en una posición muy delicada. Si él es su propio hijo, ¿es posible afirmar que exista por sí mismo e independientemente de su hijo? ¿Acaso no muere más bien en su propia persona tan pronto como vuelve a nacer en la persona de su hijo?

El angustiante dilema de un padre

Ahora bien, a las personas que así conciben la relación entre padre e hijo es un hecho que la paternidad les debe parecer un privilegio muy discutible, pues, si uno muere en el acto de procrear un hijo, ¿qué certeza puede tenerse de que se volverá a la vida otra vez? La existencia del hijo representa, en el mejor de los casos, una amenaza para la del padre, y, en el peor, incluso su extinción. El peligro parece radicar especialmente en el nacimiento del primer hijo; si uno logra librar este primer apuro, entonces se está, humanamente hablando, seguro. En realidad todo se reduce a lo siguiente: mi vida o la suya. Es un dilema angustiante. El afecto paternal le exige a uno morir para que él pueda vivir. El amor propio le susurra a uno: «Vive y déjalo morir. Tú estás en el esplendor de la vida. Eres el centro de atención en tu medio. Eres útil, qué digo, indispensable para la sociedad. Él no es más que un recién nacido. Nadie le echará de me nos». Este tren de pensamiento, tan absurdo como puede parecernos, bien pudo llevar a la costumbre de matar al hijo primogénito.

Los hijos del rey sacrificados en lugar de sus padres

Sustitución de criminales condenados a muerte

Con el precedente testimonio ante nosotros podemos deducir con certeza que la costumbre por la que un rey puede

matar a su propio hijo, como un sustituto sacrificado vicariamente en su lugar, no representaría un evento excepcional ni fuera de lo común, por lo menos en tierras semíticas, donde en una época la religión parece haber recomendado o impuesto a cada hombre, como deber ante su dios, disponer de la vida del hijo primogénito. Además, esta bárbara costumbre nos permitiría establecer una analogía perfecta si, mucho tiempo después de que otros pueblos la hubiesen abandonado, fuera aún observada por reyes que en varios sentidos representan un mundo extinto, pináculos solitarios que se tambalean ante la profunda inmensidad de las aguas bajo las cuales yace enterrado el pasado. Vimos que en Grecia dos familias de ascendencia regia mantuvieron viva la propensión de ofrecer víctimas humanas, sacadas de su propio grupo, hasta una época en la que el resto de sus coterráneos difícilmente corrían más peligro de ser sacrificados que el que actualmente corren los transeúntes sobre Cheapside, en Londres, de ser llevados a las iglesias de San Pablo o Bow para ser inmolados sobre el altar. Una mitigación final de la costumbre consistiría en sustituir víctimas inocentes por criminales condenados a muerte. Sabemos que tal sustitución ocurrió en los sacrificios humanos ofrecidos anualmente a Baal en Rodas, y hemos presentado razones de peso para creer que el criminal que murió en la cruz o la horca en Babilonia lo hizo en el lugar del rey con cuyo regio atuendo se le había permitido disfrazarse por unos días.

Capítulo 5

La occisión del espíritu del árbol[*]

I

Defender su trono en un combate pudo haber sido para el rey del bosque una forma de mitigar la antigua regla que fijaba un término a su vida

Queda por preguntar qué luz arroja la costumbre de matar al rey divino o sacerdote sobre el asunto especial de nuestra investigación. Al principio de esta obra hemos visto cómo el rey del bosque de Nemi se consideraba encarnación de un espíritu arbóreo o de la vegetación y que como tal, según la creencia de sus adoradores, estaba dotado de una virtud mágica para hacer que los árboles dieran frutos, germinaran las semillas de los cereales y así por el estilo muchas cosas más. Su vida, por esta razón, era muy preciosa para sus creyentes y probablemente estaba circundada por un elaborado sistema de precauciones o tabúes semejante a los que en muchas partes han resguardado la vida del hombre-dios contra la influencia malévola de demonios y hechiceros. Pero también hemos visto que el verdadero valor que se atribuye a la vida del hombre-dios exige su muerte violenta como único medio de prevenirlo contra la inevitable decadencia de la edad. El mismo razonamiento debería aplicarse al rey del bosque; también debe morir violentamente con el objeto de que el divino espíritu encarnado en él pueda transferirse en toda su integridad al sucesor. La regla de guardar el puesto hasta que uno más fuerte lo matara puede suponerse destinada a asegurar la conservación de su vida divina en pleno vigor y su transferencia a un sucesor adecuado tan pronto como su vigor empezaba a declinar, puesto que en tanto que él pudiera mantener su posición

con mano fuerte podía deducirse que no estaban abatidas sus fuerzas, mientras que su derrota y muerte a manos de otro probaba que sus energías empezaban a decaer y que era el momento en que su vida divina debía alojarse en un tabernáculo menos deslucido. Esta explicación de la regla por la que el rey del bosque tenía que ser muerto por su sucesor la hace por lo menos inteligible y está vigorosamente apoyada por la teoría y la práctica de los shilluks, que disponen la muerte del rey divino a los primeros signos de salud decadente, ante el temor de que su decrepitud vincule la correspondiente debilidad a la energía vital de los cereales, del ganado y de los hombres. Además, la explicación dada está apoyada por su analogía con la del Chitomé, de cuya vida depende toda la existencia del mundo, según suponen, y por esto es muerto por su sucesor tan pronto como muestra signos de flaqueza. También la estipulación por la que el rey de Calicut conservaba el puesto en época casi actual era idéntica a la atribuida al reinado del rey del bosque, salvo que, mientras éste podía ser atacado en cualquier momento por un candidato, el rey de Calicut sólo podía serlo una vez cada 12 años. Mas como la concesión que permitía al rey de Calicut reinar tanto tiempo como pudiera defenderse contra todos los aspirantes era la mitigación de la antigua regla que fija un término a su vida, así nosotros podemos pensar que una concesión similar otorgada al rey del bosque era la mitigación de la costumbre anterior de matarle al final de un periodo definido. En ambos casos la regla nueva da al hombredios una posibilidad de vivir que la regla antigua le negaba y el pueblo probablemente se avenía al cambio considerando que en tanto que el hombre-dios pudiera sostenerse por la espada contra los asaltantes no había razón para sospechar que hubiera llegado la fatal decadencia.

Costumbre de matar a los representantes humanos del espíritu del árbol

La conjetura de haber sido primero condenado a muerte el rey del bosque a

la expiración de un tiempo marcado de antemano, sin permitirle una probabilidad de vida, será confirmada si puede aducirse prueba de alguna costumbre de matar periódicamente a sus contrafiguras, los representantes humanos del espíritu del árbol en la Europa septentrional. Ahora bien, en cuanto a los hechos, dicha costumbre ha dejado huellas inequívocas en las fiestas rurales de los campesinos. Veamos ejemplos.

En Niederpöring, Baja Baviera, el representante de la Pascua de Pentecostés, el *Pfingstl*, que así le llaman, iba cubierto de pies a cabeza con hojas y flores; en la cabeza llevaba un capirote alto y puntiagudo que le llegaba hasta los hombros y con dos orificios para los ojos. El capirote estaba cubierto de flores de plantas acuáticas y rematado en lo alto por un ramillete de peonías. Las mangas de su chaqueta estaban hechas también de flores acuáticas y el resto de su persona envuelto en hojas de aliso y de avellano. A sus costados marchaban dos muchachos sosteniendo los brazos del *Pfingstl* y llevaban espadas desenvainadas lo mismo que la mayoría de los que formaban su acompañamiento. Ante cada casa paraban en espera de que les dieran algunos obsequios y la gente oculta en el interior arrojaba agua al muchacho revestido de hojarasca. Todos se reían cuando quedaba bien empapado. Finalmente, vadeaba por medio del arroyo y entonces uno de los muchachos colocado en el puente simulaba cortarle la cabeza. En Wurmlingen, Suabia, una cuadrilla de chiquillos se viste el lunes de Pentecostés con blusas y calzones blancos, fajas rojas en la cintura y espadas colgando de las fajas. Montan a caballo y van al bosque, precedidos por dos muchachos tocando trompetas. Ya en el bosque, cortan follaje de roble, con el que envuelven de pies a cabeza al jinete que llegó en último lugar; le envuelven también las piernas, mas por separado para que pueda abrirlas y montar a caballo otra vez. Entonces cortan un árbol mayo, generalmente un álamo temblón o un haya, de unos tres metros de alto, lo engalanan con

pañuelos y cintas de colores y se lo entregan a un portador especial del mayo. La cabalgata retorna a la aldea entre música y cantos. Entre los disfrazados que figuran en la procesión hay un rey moro con corona en la cabeza y la cara tiznada, un Doctor Barba de Hierro, un militar con graduación de cabo y un verdugo. Hacen alto en la aldea engalanada y cada uno de los caracterizados pronuncia un discurso en verso. El verdugo anuncia que el hombre vestido de hojas ha sido condenado a muerte y le corta la falsa cabeza. Hacen una carrera de caballos al árbol mayo, que han plantado a alguna distancia de allí, y el primer jinete que consiga arrancarlo del suelo cuando pasa al galope, queda dueño del árbol con todos sus atavíos y adornos. La ceremonia se verificaba cada dos o tres años.

En Sajonia y Turingia hay en la Pascua de Pentecostés una fiesta titulada «La Expulsión del Hombre Salvaje del Matorral» o «La Captura del Hombre Salvaje en el Bosque». Envuelven con hojas y musgos a un mozo al que denominan el Hombre Salvaje, el cual se oculta en el bosque, y los otros mozos van a buscarlo; cuando lo encuentran, lo conducen cautivo fuera del bosque y disparan sobre él con cartuchos sin bala. Él cae al suelo como muerto, pero otro compañero caracterizado de doctor simula sangrarlo y lo resucita. Todos se alegran y lo ponen atado en lo alto de una carreta que conducen a la villa, donde cuentan cómo han capturado al Hombre Salvaje. En cada casa les dan un regalillo. En Erzgebirge se hacía anualmente en el Carnaval, hacia los comienzos del siglo XVII, la siguiente fiesta: se caracterizaban dos de hombres salvajes, uno con matojos y musgos y el otro con paja; marchaban por las calles hasta la plaza del mercado, donde les daban caza corriendo arriba y abajo hasta que al fin les disparaban tiros y les daban de puñaladas. Antes de caer muertos se bamboleaban en posturas ridículas y estrambóticas y, de unas vejigas que llevaban dispuestas al efecto, arrojaban chorros de sangre sobre la gente. Cuando al fin

estaban muertos, los cazadores los colocaban sobre tablones y los llevaban a la cervecería, marchando los mineros a su lado y agitando al aire sus herramientas de minería como si hubieran cobrado unas magníficas piezas de caza. Otra costumbre de Carnaval muy parecida todavía se observa cerca de Schluckenau, Bohemia. Cazan por las calles del pueblo a un muchacho vestido de Hombre Salvaje; después de correr por varias calles, llega a un callejón estrecho con una cuerda tendida que lo cruza y donde el Hombre Salvaje tropieza y cae amontonándose los perseguidores sobre él y capturándolo. El ejecutor corre a él y le acuchilla con su espada una vejiga con sangre que el Hombre Salvaje lleva atada al cuerpo. El Hombre Salvaje ha muerto y un torrente de sangre enrojece el suelo. Al día siguiente colocan en unas parihuelas un muñeco de paja que semeja al Hombre Salvaje, y con gran acompañamiento lo llevan a una laguna y el verdugo lo tira al agua. Esta ceremonia se llama el «Entierro del Carnaval».

En Semic, Bohemia, la costumbre de decapitar al rey se cumple el lunes de Pentecostés; se disfraza un grupo de jóvenes y se ponen unos cinturones de corteza de árbol; llevan espadas de madera y una trompeta de corteza de sauce. El rey viste un ropaje de corteza de árbol adornado de flores, sobre su cabeza una corona hecha con corteza decorada con flores y ramas, sus pies envueltos en helechos, la cara oculta por un antifaz y por cetro lleva en su mano una varita de acerolo. Un muchacho lo pasea por todo el pueblo y lo conduce atado por una cuerda al pie, mientras los restantes bailan a su alrededor, tocando trompas y silbando. En cada alquería cazan al rey corriéndolo en un cuarto y uno de la cuadrilla, entre gritos y barullo, tira un golpe con su espada al ropaje real de cortezas haciéndolo resonar. Después piden un aguinaldo. La ceremonia de la decapitación, que aquí es un poco borrosa, se lleva a cabo con las mayores apariencias de realidad en otras partes de Bohemia. Así, en al-

gunas pequeñas ciudades y villas del distrito de Kaniggrätz se reúnen las muchachas el lunes de Pentecostés bajo un tilo y los mozos en otro, vestida toda la juventud con sus mejores trajes y adornados con cintas. Los mozos tejen una guirnalda para la reina y las mozas otra para el rey. Cuando han elegido rey y reina van todos en procesión de dos en dos a la cervecería, desde cuyo balcón un pregonero proclama los nombres de los reyes, que son investidos con las insignias de su cargo y coronados de guirnaldas mientras tocan músicas. Después se ponen algunos de pie sobre un banco y acusan al rey de varios crímenes, como el de tratar mal al ganado. El rey apela a los testigos y se entabla un juicio, al final del cual el juez, que lleva una varita blanca como insignia de su cargo, pronuncia un veredicto de culpabilidad o inculpabilidad; en el primer caso, el juez rompe su varita, el rey se arrodilla sobre una tela blanca, todos se descubren y un soldado le pone en la cabeza a su majestad tres o cuatro sombreros, uno sobre otro. El juez pronuncia entonces la palabra «culpable» tres veces, y en voz muy alta ordena al pregonero que corte la cabeza del rey, y el pregonero obedece golpeando con su espada de madera en la pila de sombreros que derriba al suelo.

Quizá para nuestro propósito la más instructiva de estas ejecuciones de farsa sea la siguiente costumbre bohemia: en algunos lugares del distrito de Pilsen, el lunes de la Pascua de Resurrección visten al rey de cortezas de árbol y lo adornan con flores y cintas; lleva el rey una corona de papel dorado y monta un caballo también adornado de flores. Acompañado de un juez, un verdugo y otros personajes y seguido de una escolta de soldados, todos montados a caballo, va a la plaza del pueblo, donde han construido una choza de ramas verdes bajo los «árboles mayos», que suelen ser abetos recién cortados y descortezados hasta la punta y revestidos de flores y cintas. Después que las señoras y señoritas del pueblo han sido criticadas y han desca-

bezado una rana, la cabalgata va a un lugar determinado de antemano en una calle recta y ancha. Se colocan en dos filas y el rey sale huyendo; le dan una pequeña delantera y después galopan tras él persiguiéndolo en tropel. Si no consiguen cogerlo, queda de rey para otro año y sus compañeros pagarán su escote en la cervecería al anochecer. Pero si le adelantan y cogen, lo golpean con varas de avellano o le pegan con las espadas de madera obligándolo a desmontar. Entonces el ejecutor pregunta: «¿Debe ser decapitado el rey?», y dan la respuesta: «¡Decapitadlo!» El ejecutor blande su hacha y a la voz de: «¡Uno!, ¡dos!, ¡tres! Dejo al rey sin cabeza», le quita de un golpe la corona. Entre grandes aclamaciones de los circunstantes el rey cae al suelo; después lo tienden sobre unas andas y se lo llevan a la alquería más cercana.

En muchos de los personajes aniquilados así en farsa, es imposible no reconocer a los representantes del espíritu arbóreo o espíritu de la vegetación, tal como se supone que se manifiestan en primavera; las cortezas de árbol, hojas y flores con que se revisten los actores y la estación del año en que aparecen muestran pertenecer a la misma clase que el rey Hierba, rey de Mayo, Juanito en el Verde y otros representantes del espíritu vernal de la vegetación que examinamos en una parte anterior de esta obra. Para alejar cualquier posible duda en esta cuestión, encontramos que en dos casos estos hombres occisos tienen relación directa con árboles mayos, que son la representación impersonal, así como el rey Hierba, el rey Mayo y otros son los representantes personificados del espíritu arbóreo. El remojón del *Pfingstl* al tirarle al agua y el vadear de éste por en medio del arroyo son, por esto, indudables hechizos para la lluvia, como los que ya se han descrito.

Pero si estos personajes representan, como así es sin duda, al espíritu primaveral de la vegetación, surge la pregunta: «¿Por qué los matan? ¿Cuál es el objeto de matar al espíritu de la ve-

getación en cualquier tiempo y sobre todo en primavera, cuando sus servicios son más deseables?» La única respuesta probable a estas cuestiones creemos haberla dado en la explicación, propuesta hace poco, de la costumbre de matar al rey divino o sacerdote. La vida divina, encarnada en un cuerpo material y mortal, está sujeta a mancillarse y corromperse por la debilidad del frágil instrumento en el que está temporalmente enclaustrada; y si ha de salvarse del creciente debilitamiento del que debe participar en su encarnación humana según avanza en años, deberá ser separada antes de que la persona muestre signos de decadencia, o al menos tan pronto como así ocurra, para transferirla a un sucesor vigoroso. Esto se hace matando al representante viejo del dios y traspasando el espíritu divino suyo a una nueva encarnación. La muerte del dios, esto es, de su encarnación humana, es, por esto, un paso necesario para su revivificación o resurrección en una forma mejor. Lejos de ser una extinción del espíritu divino, sólo es el comienzo de una manifestación más pura y vigorosa de él. Si esta explicación vale para la costumbre de matar a los reyes divinos y sacerdotes en general, es todavía más evidente su aplicación a la costumbre de matar anualmente al representante del espíritu del árbol o espíritu de la vegetación en primavera, pues la decadencia de la vida vegetal en invierno la interpreta pronto el hombre primitivo como un desfallecimiento del espíritu de la vegetación; el espíritu, piensa el salvaje, está haciéndose viejo y débil, y por ello debe ser renovado matándolo y trayéndolo a la vida otra vez en forma más joven y flamante. Así, la muerte del representante del espíritu arbóreo en primavera se considera como un medio para promover y excitar el crecimiento, la vegetación, pues esta muerte del espíritu del árbol está asociada siempre (nosotros debemos suponerlo) implícitamente, y también muchas veces explícitamente, con su reviviscencia o resurrección en una forma más juvenil y vigorosa. Así, en las costumbres sa-

jona y turingia, después que el Hombre Salvaje ha sido fusilado, lo vuelve a la vida un doctor y en la ceremonia de Wurmlingen figura un Doctor Barba de Hierro que probablemente desempeñaba un papel parecido. Pero de esta revivificación o resurrección del dios hablaremos más adelante.

Los puntos de semejanza entre estos personajes de la Europa septentrional y el objeto de nuestro estudio, el rey del bosque o sacerdote de Nemi, son bastante extraordinarios. En estas mascaradas nórdicas vemos reyes cuyos vestidos de corteza de árbol y hojas, junto con la choza de enramada verde y abetos bajo los cuales tienen su corte, los proclaman inequívocamente reyes del bosque, lo mismo que a su contrafigura italiana; igual que ésta, ellos sufren la muerte violenta, pero también, como ella, pueden eludirla por algún tiempo merced a su fuerza y agilidad, pues en varias de aquellas costumbres nórdicas la huida del rey y su persecución son parte prominente de la ceremonia y, en un caso al menos, el rey puede ganar a sus perseguidores y conservar la vida y el puesto real por otro año más. En este último caso retiene su puesto a condición de correr por su vida una vez al año, igual que el rey de Calicut, en tiempos posteriores, conservaba su realeza a condición de defender su vida contra todos los aspirantes una vez cada 12 años, y también como el sacerdote de Nemi, que retenía su puesto a condición de defender su vida contra cualquier ataque en cualquier momento. En cada uno de estos casos la vida del hombre-dios se prolonga con tal de demostrar en una contienda física inexorable, de combate o de huida, que su energía corporal no estaba en decadencia y que por esto la muerte violenta, que más pronto o más tarde era inevitable, puede posponerse de momento. Respecto a la huida, ésta figuró notablemente lo mismo en la leyenda que en la práctica del rey del bosque; él tenía que ser un esclavo huido en conmemoración de la huida de Orestes, fundador tradicional del culto. Por esto, un antiguo escritor des-

cribe a los reyes del bosque diciendo que son «fuertes de mano y ligeros de pies». Es posible que si conociéramos completamente el ritual del bosque ariciano, encontraríamos que se le permitía al rey el albur de una carrera para conservar su vida a semejanza de su «hermano» de Bohemia. Hace poco conjeturamos que la huida anual del rey sacerdotal de Roma (*regiugium*) fue primero una carrera de esta clase; en otras palabras, que él fue originariamente uno de estos reyes divinos a los que se les condena a muerte después de un plazo determinado o se les consiente que prueben por su fuerte brazo o pies ligeros que su divinidad es vigorosa y está incólume. Puede anotarse un dato más de semejanza entre el rey del bosque italiano y sus contrafiguras nórdicas; en Sajonia y en Turingia el representante del espíritu arbóreo, después de muerto, es resucitado por un doctor. Esto es exactamente lo que la leyenda afirma que aconteció al primer rey del bosque en Nemi, Hipólito o Virbio, que después de haber sido muerto por sus caballos fue devuelto a la vida por Esculapio. La leyenda concuerda muy bien con la teoría de que la muerte violenta del rey del bosque sólo es un paso para su revivificación o resurrección en su sucesor.

II

Entierro del Carnaval

Hasta aquí hemos ofrecido una explicación de la regla o ley que requería que el sacerdote de Nemi debiera ser muerto por su sucesor. La explicación no pretende ser más que probable; nuestro escaso conocimiento de la costumbre y de su historia no permiten otra cosa, pero sus probabilidades aumentarán en proporción a la extensión con que podamos probar que los motivos y modos de pensamiento atribuidos influyeron en la sociedad primitiva. Hasta aquí, el dios de cuya muerte y resurrección nos hemos ocupado principalmente ha sido el dios del árbol. Si podemos demostrar que la

costumbre de matar al dios y la creencia en su resurrección se originó o al menos existió en la etapa social de cazadores y pastores, cuando el dios occiso era un animal, y que sobrevivió en la etapa agrícola, cuando el dios muerto era el cereal o un ser humano representando al grano, la probabilidad de nuestra explicación habrá aumentado considerablemente. Trataremos de hacerlo a continuación, esperando aclarar en el curso de la exposición algunas oscuridades que quedan todavía y responder a algunas objeciones que pueden habérsele ocurrido al lector.

Reanudemos el hilo volviendo a las costumbres vernales del campesinado europeo. Aparte de las ceremonias que acabamos de describir, hay dos clases de costumbres afines en las que la muerte simulada de un ser divino o sobrenatural es un rasgo sobresaliente. En una de estas clases, el ser cuya muerte se representa dramáticamente es la personificación del carnaval; en la otra clase, el ser es la muerte misma. La ceremonia principal cae, como es natural, al final del carnaval, sea en el último día, principalmente el martes de carnestolendas, o en el primer día de antruejo cuaresmal, es decir, el Miércoles de Ceniza. La fecha de la otra ceremonia, «Llevarse o expulsar la muerte», como se le llama comúnmente, no está fijada por igual; por lo común es el cuarto domingo de Cuaresma, que por esto es conocido con el nombre de «domingo muerto». En otros lugares, empero, la celebración cae una semana antes y en otros, como entre los checos de Bohemia, una semana después, mientras que en ciertas poblaciones alemanas de Moravia es el primer domingo que sigue a la Pascua de Resurrección. Quizá, como se ha pensado, puede haber variado originalmente la fecha por depender de la primera golondrina o de algún heraldo parecido de la primavera. Algunos escritores consideran la ceremonia de origen eslavo; Grimm opina que era un festival de Año Nuevo entre los antiguos eslavos que comenzaban su año en el mes de marzo. Nosotros escogemos ahora algunos ejemplos de la

«Muerte del Carnaval», farsa que siempre cae antes que la otra en el calendario.

En Frosinone, en el Lacio, casi a la mitad de camino entre Roma y Nápoles, la vida insípida y monótona de una provinciana ciudad italiana se rompe agradablemente en el último día de Carnaval por la fiesta conocida como la *Radica*. Hacia las cuatro de la tarde, la banda de la ciudad, tocando alegres marchas y seguida de un gran gentío, llega a la Plaza del Plebiscito, donde están la subprefectura y los demás edificios gubernamentales. Allí, en medio de la plaza, los ojos curiosos de la multitud se regocijan a la aparición de una inmensa carroza dorada, decorada con muchos festones de colorines y arrastrada por cuatro caballos. En la carroza hay un asiento muy grande en el que está entronizada la majestuosa figura del Carnaval, muñeco de yeso de tres metros de altura y de cara rubicunda y sonriente. Enormes botas, un casco de hojalata parecido a los que lucen en la cabeza los oficiales de la marina italiana, y una túnica de muchos colores embellecida con curiosas insignias adornan el exterior de este imponente personaje. Su mano izquierda descansa en el brazo del sillón y con el brazo derecho saluda gentilmente a la multitud, siendo cortesía que «le sale de dentro» mediante una cuerda de la que tira un hombre modestamente oculto a la publicidad bajo el sillón propiciatorio. Y ahora la multitud se agita y arremolina junto a la carroza y se expansiona con gritos montaraces de alegría, mezclándose la gente sencilla y educada con los demás que danzan con frenesí el *saltarello*. Un carácter especial de esta fiesta es que todos llevan en la mano lo que ellos llaman una *radica* (raíz), lo que significa una hoja grande de áloe o mejor de pita. Cualquiera que se aventure entre el gentío sin llevar la hoja, será recibido hostilmente y echado de allí, a menos de llevar como sustituto una col grande en el extremo de una vara larga o un manojo de hierba curiosamente trenzada. Después de dar una vuelta corta escoltando a

la carroza que se mueve despacio, va la multitud con ella a la puerta de la subprefectura. Allí hacen alto y la carroza, traqueando en el suelo lleno de baches, entra en el patio. La multitud se calma y su murmullo en voz baja suena, según la descripción de los que lo han oído, semejante a la resaca de un mar agitado. Todas las miradas se vuelven ávidamente hacia la puerta, donde el mismo subprefecto y otros representantes de la majestad de la ley están aguardando la llegada para hacerle el homenaje debido al héroe de la fiesta. Unos momentos de silencio y después una tormenta de vítores y aplausos saludan la aparición de los dignatarios según van desfilando y descendiendo la escalera para tomar su puesto en la procesión. El himno del Carnaval atruena en este instante y entre una ensordecedora gritería son voltejeadas por el aire las hojas de áloe y las coles cayendo indistintamente sobre justos y pecadores, lo que conduce a un nuevo placer, pues se empeñan con ellas en una lucha libre. Cuando estos preliminares han concluido a satisfacción de todos los interesados, la procesión prosigue su marcha. Al final de ella va una carreta cargada de toneles de vino y policías, afanados éstos en la simpática tarea de servir vino a todo el que lo pida, mientras una lucha sin cuartel, salpimentada de copiosas descargas de aullidos, golpes y blasfemias, se libra entre la multitud arremolinada tras del carro, en su afán de no perder la ocasión gloriosa de emborracharse a expensas públicas. Finalmente, y cuando ya la procesión ha desfilado por las calles principales a un paso mayestático, cogen la efigie del Carnaval, le arrebatan sus adornos y la tienden en medio de una plaza pública sobre un montón de leña, quemándola entre gritos de la multitud y atronando los aires una vez más con el canto del Carnaval, volando las llamadas «radicas» a la pira y entregándose el público a los placeres del bailoteo más desenfrenado.

En Provenza se celebra una ceremonia de la misma clase el Miércoles de Ceniza. Llevan una efigie llamada Caramantrán, burlescamente ataviada, en una carroza o porteada en unas andas y acompañada por el gentío con trajes grotescos, llevando calabazas llenas de vino que vacían con todas las señales, verdaderas o fingidas, de la borrachera. A la cabeza de la procesión van unos cuantos disfrazados de jueces y abogados y un alto y flacucho personaje caracterizado de Cuaresma; tras ellos sigue la gente joven montada en rocines miserables y ataviados de luto, pretendiendo llorar el sino reservado a Caramantrán. En la plaza principal hace alto la procesión, se constituye el tribunal y Caramantrán ocupa el banquillo de los acusados. Después de un proceso formal, es sentenciado a muerte entre las lamentaciones de la gente; el abogado que le defiende abraza a su cliente por última vez, los oficiales de la justicia cumplen su deber y sientan al reo de espaldas al muro y le empujan a la eternidad bajo un diluvio de piedras. El mar o un río recibe sus destrozados y mortales restos. Por casi todas las Ardenas era, y todavía es, costumbre el Miércoles de Ceniza prender fuego a una efigie que suponen representa al Carnaval, mientras se recitan coplas apropiadas al acto alrededor de la figura en llamas. Con gran frecuencia, se intenta dar a la efigie el parecido de algún marido del pueblo al que tachan de ser el menos fiel a su esposa. Como es de suponer, la distinción de ser elegido para el retrato bajo esta penosa circunstancia tiene una ligera tendencia a producir altercados domésticos, especialmente si queman el retrato frente a la casa del corretón burlador a quien representa, mientras un coro atronador de maullidos, balidos, rugidos y otros melodiosos sones dan público testimonio de la opinión que de sus virtudes privadas abrigan sus amigos y convecinos. En algunos pueblos de las Ardenas, un joven de carne y hueso, vestido de heno y paja, hacía de Martes de Carnaval (*Mardi Gras*), como se llama con frecuencia en Francia a la personifica-

ción del Carnaval, refiriéndose al último día del periodo que personifica. Era llevado ante un tribunal de burlas y, condenado ya a muerte, lo situaban de espaldas al muro igual que a un soldado en una ejecución militar y le disparaban cartuchos de salva. En Vrigne-aux-Bois, uno de estos bufones inocentes, llamado Thierry, fue muerto accidentalmente por un taco que quedó en una escopeta del pelotón de ejecución. Cuando el pobre Martes de Carnaval cayó bajo la descarga, los aplausos fueron muy fuertes y prolongados porque lo había hecho con toda naturalidad; pero viendo que no trataba de levantarse, corrieron a él y encontraron un cadáver. Desde entonces no ha habido más de esas ejecuciones de farsa en las Ardenas.

En Normandía, al atardecer del Miércoles de Ceniza se tenía la costumbre de celebrar lo que llamaban el entierro del Martes de Carnaval. Una escuálida efigie escasamente vestida de harapos, con un sombrero viejo, abollado y encasquetado sobre la sucia cara y su grande y redonda barriga rellena de paja representaba al viejo calavera desacreditado, que después de una larga carrera de disipación estaba próximo a pagar todos sus pecados. Alzado sobre los hombros de un robusto compañero que simulaba tambalearse bajo el peso, paseaban por las calles a esta personificación popular del Carnaval, y siendo la última vez, de un modo muy poco triunfal. Precedida de un tamborilero y acompañada de un populacho insultante, entre ellos todos los golfos, chusma y canalla de la ciudad reunidos en gran número, la figura era llevada a la vacilante llama de las antorchas y al discordante ruido de badilas y tenazas, pucheros y sartenes, trompas de cuerno y cacerolas, mezclado con gritos, mugidos y silbidos. De vez en cuando, la procesión hacía un alto y algún campeón de la moralidad acusaba al derrotado y viejo pecador de todos los excesos que había cometido y por los que se le iba a quemar vivo. El culpable no encontraba nada que decir en su propia defensa y era arrojado sobre un montón de paja al que

prendían fuego con una de las antorchas y ardía levantando grandes llamas, con delicia de la chiquillería, que hacía cabriolas a su alrededor y recitaba a voz en cuello algunas coplas populares que versaban sobre la muerte del Carnaval. Algunas veces tiraban a la efigie por una cuesta abajo antes de quemarla. En Saint-Lô, la andrajosa figura del Martes de Carnaval iba seguida por una viuda, mozallón hastial vestido de mujer con un velo de luto, lamentándose apesadumbrada con gritos estentóreos. Después de pasearla por las calles sobre sus parihuelas y acompañada por un grupo de máscaras, tiraban la figura al río Vire. La escena final la ha descrito Mme. Octave Feuillet tal como ella la vio en su niñez hace 70 años. «Mis padres invitaron a los amigos para ver desde lo alto de la torre de Jeanne Couillard la procesión funeral. Allí sólo se podía tomar limonada a causa del ayuno y al llegar la noche vimos un espectáculo del que siempre conservaré un vivo recuerdo. A nuestros pies corría el río Vire bajo el viejo puente de piedra. En mitad del puente yacía la figura del Martes de Carnaval sobre unas andas de hojarasca, rodeada de centenares de enmascarados que bailaban, cantaban y agitaban antorchas. Algunos de ellos, con sus abigarradas vestimentas, corrían por el pretil como demonios. Los demás, cansados de la jarana, estaban dormitando sentados en los pilares. De repente cesó el bailoteo y uno del grupo, cogiendo una antorcha, prendió fuego a la efigie y después la tiraron puente abajo al río, redoblando los gritos y el alboroto. El muñeco de paja empapado de resina iba flotando llevado por la corriente del Vire, iluminando con sus llamas funerarias los bosques de las orillas y los muros del viejo castillo en que durmieron Luis XI y Francisco I. Cuando el último resplandor del llameante fantasmón se desvaneció como una estrella errante al final del valle, también se retiraron gentes y máscaras y nosotros salimos con nuestros huéspedes de la torre amurallada».

III

La expulsión de la muerte

La ceremonia de la expulsión de la muerte presenta muchos rasgos de analogía con el entierro del Carnaval, salvo que aquélla va seguida generalmente de una ceremonia o al menos acompañada de una declaración para atraer al verano, primavera o vida. Así, en la Franconia central, provincia de Baviera, el cuarto domingo de Cuaresma, la chiquillería del pueblo acostumbra hacer con paja una efigie de la Muerte que llevan de un lado para otro por el poblado con pompa burlesca y terminan por quemarla, entre grandes gritos, en las afueras del pueblo. La costumbre de Franconia la describe así un escritor del siglo XVI: «A mitad de Cuaresma, cuando la Iglesia nos manda regocijarnos, la mocedad de mi país nativo hace con paja una imagen de la Muerte que, puesta en una pértiga, es llevada con gran vocerío a los pueblos vecinos. En algunos de éstos son bien recibidos y después de tomar un refresco de leche, guisantes y peras secas, usuales alimentos de esa estación del año, son enviados a casa. Otras veces, sin embargo, los tratan sin ninguna hospitalidad, pues considerándolos como precursores de desgracia, es decir, de muerte, los alejan de sus proximidades con armas e insultos». En los pueblos cercanos a Erlangen, cuando iba a llegar el cuarto domingo de Cuaresma, las mozas se vestían con todos sus aderezos, galas y flores en el pelo; así ataviadas, marchaban a la ciudad vecina, yendo de casa en casa por parejas y parando ante cada puerta donde esperaban recibir alguna cosa, cantando unos pocos versos en los que anunciaban que era la mitad de Cuaresma y que ellas iban a tirar al agua a la Muerte. Cuando habían recogido algunas propinillas marchaban a la orilla del río Regnitz y hundían en la corriente las muñecas que representaban a la Muerte. Esto se hacía para asegurar un fructífero y próspero año; además se consideraba salvaguardia contra la peste y muerte repentina. Las

jóvenes de Nuremberg de siete a 18 años de edad van por las calles llevando un pequeño féretro abierto en el que yace una muñeca cubierta con una mortaja. Otras portean en una caja abierta una ramita de haya con una manzana amarrada a modo de cabeza; cantan: «Nos otras echamos la muerte al agua y está bien hecho», o: «Echamos la muerte al agua, la echamos dentro y fuera otra vez». En algunas partes de Bohemia, hasta el año de 1780, se creía que habría de producirse una epidemia mortal si la costumbre de «llevarse a la muerte» no se celebrara.

Se usan ceremonias del mismo tipo hacia la mitad de Cuaresma en Silesia. Así, en muchos lugares, las muchachas casaderas, con ayuda de los mozos, visten una figura de paja con ropas mujeriles y la sacan de la aldea en dirección al sol poniente. En los límites del pueblo le quitan la ropa y desbaratan y esparcen los fragmentos por los campos. Esto se llama «enterrar la Muerte». Al sacar la efigie del pueblo cantan que van a enterrar a la Muerte bajo un roble para que salga del pueblo. Algunas veces el canto indica que llevan la Muerte por montes y cañadas para que no vuelva. Entre los vecinos polacos de GrossStrehlitz, llaman al muñeco Goik; lo transportan a caballo y lo arrojan al río más cercano. La gente cree que con esta ceremonia se protege de las enfermedades de toda clase en el año entrante. En los distritos de Wohlau y Guhrau arrojaban la imagen de la muerte en las afueras de la aldea cercana, pero como sus vecinos temían recibir esa figura de mal agüero, estaban vigilantes para rechazarla y a menudo se cambiaban muchos palos entre las partidas. En algunas localidades polacas de la Alta Silesia, la efigie representando una vieja lleva el nombre de Marzana, la diosa de la Muerte. La construyen en la casa donde ocurrió el último fallecimiento de la aldea y la sacan en una pértiga a las afueras, donde la arrojan a un estanque o la queman. En Polkwitz la costumbre de «expulsar a la Muerte» cayó en desuso, mas un gran aumento de enfermedades mortales

que siguió a la interrupción de la ceremonia les indujo a reanudarla en el pueblo.

Los precedentes ejemplos muestran que la efigie de la Muerte, muchas veces, es mirada con miedo y tratada con señales de odio y aborrecimiento. Así, la inquietud de los aldeanos hasta transferir la figura desde su propio pueblo al vecino y la repugnancia de los otros a recibir el fatídico huésped son pruebas bastantes del miedo que inspira. Además, en Lusacia y Silesia, algunas veces asoman el muñeco a la ventana de alguna casa desde la calle y por esto creen que alguien de la casa morirá dentro del año a menos de redimir con dinero su vida. También, después de tirar la efigie al agua, en algunas ocasiones salen corriendo los porteadores hacia su casa con el temor de que la muerte pueda seguirlos, y si alguno de los «valientes» se cae al correr, creen que morirá dentro del año. En Chrudim, Bohemia, hacen la figura de la muerte con una cruz poniendo arriba una cabeza y careta y revistiéndola con una camisa. El quinto domingo de Cuaresma los muchachos toman la efigie y la llevan hasta el arroyo o laguna más cercano y, colocándose alineados, tiran la efigie al agua; inmediatamente todos se arrojan al agua tras ella, pero en cuanto alguno la coge, nadie más puede entrar en el agua. El muchacho que se quedó sin entrar en el agua o que entró al último, morirá aquel año y está obligado a llevar la muerte otra vez al pueblo, donde, después, queman la efigie. Por el contrario, se cree que nadie morirá aquel año en la casa de donde se sacó la muerte, y de la aldea de donde sacaron la efigie suele creerse que está protegida contra pestes y enfermedades. En algunos pueblos de la Silesia austriaca el sábado anterior al domingo muerto[1], hacen una efigie con ropas viejas, heno y paja con el propósito de echar a la muerte de la aldea. El domingo, la gente armada de palos y cinchas se reúne ante la casa donde está alojada la muerte; cuatro muchachos arrastran con unas cuerdas a la efigie por la aldea entre triun-

fantes gritos, mientras los demás la apalean y le dan correazos. Cuando llegan a un campo de alguno de los convecinos, sueltan la figura y la apalean tan duramente que sus fragmentos se esparcen por el campo. La gente cree que el pueblo de donde se saca así a la muerte estará libre de toda enfermedad infecciosa durante aquel año.

IV

La traída del verano

En las ceremonias anteriores, la vuelta de la primavera, verano o vida, es una consecuencia derivada de la expulsión de la muerte y solamente está implícita o, todo lo más, anunciada. En las ceremonias siguientes está plenamente estatuida. Así pues, en algunos lugares de Bohemia vemos cómo la efigie de la muerte es ahogada echándola al agua a la puesta del sol; después las mozas van al bosque, cortan un arbolito de copa verde y cuelgan de él una muñeca vestida de mujer; decoran el arbolito con cintas verdes, blancas y rojas y marchan en procesión con su Lita (verano) a la aldea, re cogiendo obsequios y cantando:

La Muerte flota en el agua.
La primavera viene a visitarnos
con huevos que son rojos,
con tortas doradas.
Nosotras echamos a la Muerte del pueblo,
Nosotras traemos el verano al pueblo.

En muchos pueblos de Silesia, a la figura de la muerte, después de tratarla con respeto, le arrancan la ropa y la tiran entre maldiciones al agua o la despedazan en un campo. Hecho esto, la gente moza va al bosque, corta un abeto pequeño, descorteza el tronco y lo adorna con festones de ramitas, rosas de papel, cáscaras de huevo pintadas de colorines, abigarrados trozos de tela y otras cosas parecidas; así adornado el árbol, le llaman el

verano o mayo. Los chicos lo llevan de casa en casa cantando coplas alusivas y pidiendo regalillos. Entre sus cantares está el siguiente:

Nosotros hemos sacado a la Muerte.
Nosotros traemos al querido verano,
el verano y el mayo
y todas las flores alegres.

Otras veces traen del bosque una figura lindamente adornada que tiene el nombre de Verano, Mayo o la Novia; en los distritos polacos le llaman Dziewanna, la diosa de la primavera.

En Eisenach, el cuarto domingo de Cuaresma la gente moza acostumbraba sujetar un muñeco de paja representando la muerte a una rueda que llevaban rodando a lo alto de una colina. Allí prendían fuego a la figura y la soltaban rodando cuesta abajo. Al día siguiente cortaban un abeto alto, lo componían y arreglaban con cintas y lo ponían erguido en el suelo. Los hombres trepaban por él para alcanzar las cintas. En la Alta Lusacia hacen con trapos y paja una imagen de la muerte a la que prenden el velo de la última novia que se casó y le ponen una camisa de la casa donde ocurrió la última defunción. Así ataviada la figura, la fijan en la punta de una pértiga muy alta que lleva corriendo la mejor moza de todas ellas, mientras el resto la ataca con palos y piedras, y el que haga blanco en el bausán de la muerte asegura su vida aquel año. De esta manera sacaban a la muerte del pueblo y la tiraban al agua o en los límites del pueblo cercano. En el camino de vuelta cada uno rompe una rama verde que lleva alegremente hasta llegar al pueblo y entonces la tira. En ocasiones la mocedad del pueblo cercano, sobre cuyas tierras ha sido arrojada la muerte, corre tras ellos lanzándoles la muerte que devuelven, pues no quieren tenerla entre ellos, por lo que las dos partidas muchas veces llegan a las manos. En estos casos representa la muerte el muñeco que tiran lejos; el verano o la vida, representados por las ramas verdes o por ár-

boles, son en cambio traídos al pueblo. Pero hay ocasiones en que se atribuye a la misma imagen de la muerte una nueva fuerza vital y por una especie de resurrección se convierte en el instrumento de la revivificación general. Así, en algunos lugares de Lusacia son sólo las mujeres las encargadas de echar a la muerte y no consienten que hombre alguno medie en ello. Vestidas de luto, que llevan todo el día, forman un muñeco con paja, lo visten con una camisa blanca y le ponen una escoba en una mano y una guadaña en la otra. Cantando y perseguidas por los arrapiezos que tiran piedras al muñeco, lo llevan a los límites del pueblo, donde lo despedazan. Acto continuo cortan un arbolito, cuelgan en él la camisa y lo traen al pueblo cantando.

En la ceremonia de Lusacia antes descrita, el árbol que traen al pueblo después de la destrucción de la figura de la muerte es equivalencia clara de los árboles y las ramas que en costumbres anteriores se han traído como representantes del verano o la vida después de destruir o expulsar a la muerte. Pero la transferencia de la camisa llevada por la efigie de la muerte al árbol indica con claridad que el árbol es una especie de revivificación, en una nueva forma, de la efigie destruida. Estos ejemplos, por tanto, sugieren que a la muerte cuya destrucción se representa en estas ceremonias no se la puede considerar como el agente puramente destructivo que nosotros entendemos por muerte. Si al árbol traído al pueblo como una corporeización de la reviviscente vegetación primaveral lo visten con la camisa llevada por la muerte que acaba de ser desbaratada, el objetivo no es ciertamente detener y oponerse al renacer de la vegetación; sólo puede ser para fomentarla e incrementarla. Por esto, al ser llamado muerte que se acaba de destrozar debe suponérsele dotado de una influencia vivificante y animadora que puede comunicar tanto al mundo vegetal como al animal.

Podemos, pues, conjeturar con razón que los nombres de carnaval, muerte y verano son comparativamente expresiones tardías e inadecuadas para los seres personificados o representados en estas costumbres de que nos hemos estado ocupando. Lo muy abstracto de los nombres demuestra un origen moderno, pues la personificación de estaciones y épocas del año o de una noción abstracta como la muerte, no es primitiva. Las mismas ceremonias llevan el sello de una antigüedad indefinida; por eso no podemos menos que suponer que en su origen las ideas que materializaron fueron de un orden más sencillo y concreto. La noción de un árbol, quizá de una clase particular de árbol (algunos salvajes no tienen palabra para designar árbol en general) y aun de cierto árbol, es suficientemente concreta para servir como base de lo que, por un proceso gradual de generalización, llegase a ser la idea más amplia de un espíritu de la vegetación, y como esta idea general de la vegetación podría ser confundida en su origen con la época del año en la que se manifiesta, la sustitución de primavera, verano o mayo en lugar del espíritu del árbol o espíritu de la vegetación podría ser fácil y natural. También la noticia concreta de un árbol secándose o de la vegetación moribunda podría, por un proceso análogo de generalización, deslizarse en una noción de muerte en general. Así pues, la práctica de expulsar en primavera a la vegetación agónica o muerta, como preliminar para su reviviscencia, podría haberse extendido con el tiempo como intento de expulsar a la muerte en general.

Batalla del verano y el invierno

Con frecuencia, en las costumbres populares de los campesinos, el contraste entre los adormecidos poderes de la vegetación en invierno y su renaciente vitalidad en primavera toma la forma de una contienda dramática entre actores que representan los papeles respectivos de invierno y verano. Así, en las villas de Suecia, el «día mayo» (primero del mes), dos grupos de gente moza a ca-

ballo chocaban como si fuera un combate mortal. Un grupo iba capitaneado por un representante del invierno, envuelto en pieles y tirando pelotas de nieve y hielo para prolongar la estación fría. El otro grupo iba mandado por un representante del verano, cubierto de hojas verdes y flores. En el subsiguiente simulacro de pelea salía victorioso el grupo veraniego y la ceremonia terminaba con un banquete. También en la región media del Rin, un representante del invierno con capa de paja o musgos combate contra un representante del verano cubierto de yedra, que gana finalmente la victoria contra aquél. El enemigo vencido es echado al suelo y despojado de su vestimenta de paja, que hacen mil pedazos y esparcen alrededor mientras los juveniles camaradas de los dos campeones cantan una conmemoración de la derrota del invierno por el verano. Después todos se ponen guirnaldas veraniegas o ramitas y yendo de casa en casa colectan obsequios de huevos y tocino de jamón. Algunas veces, al campeón que funge de verano lo revisten de hojas y flores y lo coronan de flores. En el Palatinado, el simulado conflicto se verificaba el cuarto domingo de Cuaresma. En toda la Baviera se acostumbraba ejecutar este drama en el mismo día, representándose en algunos sitios hasta mediados del siglo XIX y aun más recientemente. Mientras el verano aparecía todo cubierto de verde, adornado de cintas volanderas y llevando una rama florida o un arbolito con manzanas y peras atadas, el invierno iba muy abrigado, con gorro y capa de pieles y en su mano una pala para la nieve o un mayal. Acompañados por sus respectivos séquitos, vestidos con atavíos correspondientes, iban por las calles de la población, parando ante las puertas de las casas para cantar estrofas de cantos antiguos, por lo que recibían obsequios de huevos, pan y frutas. Por último, después de una corta lucha, el invierno era derrotado por el verano y sumergido en el pilón de la fuente del pueblo o ahuyentado al boscaje entre gritos y mofas.

En Goepfritz, en la Austria Baja, dos hombres, personificando al verano y al invierno, acostumbraban ir el Martes de Carnaval de casa en casa, donde los chiquillos, contentos por la visita, siempre los recibían muy bien. El que representaba al verano vestía de blanco y llevaba una hoz; su camarada, que hacía de invierno, se tocaba con gorro de piel, llevaba los brazos y piernas envueltos en paja y empuñaba un mayal. En cada casa cantaban coplas alternativamente. En Dromling, Brunswick, aun hoy, el combate entre verano e invierno se celebra cada año en la Pascua de Pentecostés por un tropel de niños y otro de niñas; los niños corren de casa en casa, cantando, gritando y tañendo esquilas, para alejar al invierno, y después de ellos llegan las niñas cantando suavemente y llevando al frente una novia mayo; todas con vestidos claros y adornadas con flores y guirnaldas para representar el advenimiento de la amable primavera. Antiguamente el papel de invierno lo representaba un muñeco de paja que llevaban los chicos, mas ahora lo representa un hombre disfrazado.

Entre los esquimales centrales de América del Norte la lucha entre los representantes del invierno y el verano, que en Europa ha degenerado en una simple ficción dramática, se considera todavía como una ceremonia mágica cuya explícita finalidad es influir sobre el clima. En otoño, cuando las tormentas anuncian la aproximación del lúgubre invierno ártico, los esquimales se dividen en dos partidas que se denominan los «patos» y las «chochas», comprendiendo entre los patos a todas las personas nacidas en verano y entre las «chochas» a las nacidas en invierno. Atesada una larga tira de piel de foca, cada partida agarra de un extremo y procuran, tirando con fuerza, conseguir arrastrar a la partida contraria hacia su lado. Si las «chochas» son las que llevan la peor parte, el verano ha vencido en la lucha y esperan que el buen tiempo domine durante el invierno.

V

Funeral de Kostrubonko, Kostroma, Kupalo y Yarilo en Rusia

En Rusia se celebran ceremonias funerales semejantes a la del «entierro del Carnaval» y la «expulsión de la Muerte», pero no bajo el nombre de Muerte o Carnaval, sino de los de ciertas figuras míticas, Kostrubonko, Kostroma, Kupalo, Lada y Yarilo. Estas ceremonias rusas se celebran en primavera y a mitad de verano. Así, en la Pequeña Rusia[2] era costumbre, en la Pascua florida o de Resurrección, hacer el funeral de un ser llamado Kostrubonko, deidad de la primavera. Se formaba un coro de cantantes que iban girando despacio alrededor de una muchacha tendida en el suelo como muerta, y según daban vueltas, cantaban:

¡Muerto, muerto está nuestro Kostrubonko;
muerto, muerto está nuestro querido!

hasta que la muchacha se levantaba de repente y entonces el coro cantaba gozoso:

¡Vuelve a vivir, vuelve a la vida nuestro Kostrubonko;
vuelve a la vida, vuelve a vivir nuestro querido[3]!

En la víspera de san Juan (solsticio estival) hacen la figura de Kupalo de paja, y «la visten con ropas femeninas, una gargantilla o collar y una corona floral. Después derriban un árbol que decoran con cintas y lo hincan erguido en algún lugar a propósito. Cerca de este árbol, al que dan el nombre de Marena [invierno o muerte], colocan la figura de paja y a su lado también una mesa en la que hay viandas y aguardientes. Encienden una hoguera y los jóvenes y doncellas saltan en parejas sobre el fuego, llevando con ellos al muñeco de paja. Al día siguiente quitan sus adornos al árbol y a la figura y tiran a los dos al río». El día de san Pedro, 29 de junio, o en el siguiente domingo, celebran en Rusia el «funeral de Kostroma» o de Lada o de Yarilo. En los gobiernos de Penza y Simbirsk, el funeral que acostumbraban

hacer es como sigue. Encendían una hoguera el día 28 de junio y al siguiente las doncellas escogían de entre ellas a una que hiciera el papel de Kostroma. Sus compañeras la saludaban con profundas reverencias, la ponían sobre una tabla y la llevaban hasta la orilla de un río. Allí la bañaban en la corriente mientras la mayor de las jóvenes tejía una cesta de corteza de tilo que después golpeaba redoblando como un tambor. Finalmente volvían al pueblo y terminaba el día con procesiones, juegos y danzas. En el distrito de Murom se representaba a Kostroma por una figura de paja vestida con ropas femeniles y flores, la que tendían en un dornajo y la llevaban entre cánticos a la orilla de un lago o río. Allí formaban dos bandos entre los reunidos, uno que atacaba la figura y otro que la defendía. Al fin, los asaltantes ganaban la partida y despojaban a la figura de sus vestidos y ornamentos, la despedazaban, pisoteaban la paja de que estaba hecha y todo lo tiraban al agua. Mientras, los vencidos ocultaban entre sus manos la cara y simulaban llorar la muerte de Kostroma. En el distrito de Kostroma, el entierro de Yarilo se celebraba el 29 o el 30 de junio; la gente escogía a un viejo y le entregaban un pequeño féretro que contenía una «figura priápica» representando a Yarilo y que él llevaba fuera del pueblo seguido por mujeres cantando responsos y expresando con sus ademanes la pena y desesperanza. En el campero, cavaban una fosa en la que metían a la figura entre lloros y gemidos; después del entierro comenzaban los juegos y bailes, «que recordaban los juegos funerales celebrados en tiempos antiguos por los eslavos paganos». En la Pequeña Rusia tendían en un féretro una figura de Yarilo y la paseaban por las calles después de la puesta del sol, rodeada de mujeres borrachas que repetían lastimeramente: «¡Ha muerto, está muerto!» Los hombres soliviaban y removían la figura como si intentaran volverla a la vida y decían después a las mujeres: «No lloréis, mujeres. Yo sé una cosa que es más dulce que la miel». Pero las mujeres se-

guían con sus lamentos y canturreas como plañideras en los entierros. «¿De qué era culpable? ¡Era tan bueno! ¡No se levantará más! ¿Cómo podremos abandonarte? ¿Qué es la vida sin ti? ¡Levántate aunque no sea más que una hora! ¡Pero no se levanta, no se levanta!» Por fin, el Yarilo era enterrado en la fosa.

Estas costumbres rusas son evidentemente de la misma naturaleza que las que en Austria y Alemania se conocen como «expulsión de la Muerte». Por eso, si es lógica la interpretación de la última aquí adoptada, el ruso Kostrubonko, Yarilo y los demás también deben haber sido en sus orígenes personalizaciones del espíritu de la vegetación y su muerte deberá considerarse como un preliminar necesario a su revivificación. Ésta, como una consecuencia de la muerte, se dramatiza en la primera de las ceremonias descritas, la «muerte y resurrección de Kostrubonko».

Mas, aun cuando la muerte de la vegetación parece haber sido representada en todas estas ceremonias primaverales y estivales y su reviviscencia en algunas, hay rasgos en parte de ellas que difícilmente pueden explicarse sólo con esta hipótesis. El solemne funeral, las lamentaciones y el atavío enlutado que caracterizan muchas veces estos ritos, son en verdad propios de la muerte del bienhechor espíritu de la vegetación. ¿Pero qué diremos del gozo que frecuentemente tienen al expulsar la imagen, del apaleamiento y pedrea con que la acometen y de los dicterios y maldiciones que le lanzan? ¿Qué podremos decir del miedo a la efigie, evidenciado en la presteza de sus porteadores huyendo precipitadamente a casa tan pronto como la han arrojado, y por qué creen que morirá pronto alguien de la casa adonde la asomen por la ventana? Este miedo quizá puede explicarse por creer que hay alguna causa infectante especial en el espíritu en el espíritu muerto de la vegetación que hace peligrosa su proximidad. Pero esta explicación, además de ser tal vez forzada, no abarca los regocijos que a menudo concurren

en la expulsión de la Muerte. Debemos reconocer, pues, dos clases distintas de rasgos aparentemente opuestos en estas ceremonias. De un lado, la tristeza por la muerte y el afecto y respeto por el muerto; de otro lado, el regocijo por su muerte y el miedo y odio al muerto. Cómo puede explicarse el primero de estos rasgos, ya lo hemos intentado demostrar, y cómo el segundo

VI

Imágenes de Śiva y Pārvatīen la India

En el distrito Kanagra, de la India, hay una costumbre que practican las niñas en la primavera y que recuerda casi exactamente algunas de las ceremonias europeas de primavera que acabamos de describir. La llaman la Ralīka melão feria de Ralī, siendo esta Ralī una pequeña imagen de Śiva o Pārvatī en barro pintado. La costumbre esta en boga en todo el distrito de Kanagra y su celebración está por completo confiada a las niñas; dura casi todo el mes de caitra (marzo-abril), hasta el san. krānti o transición al mes de vaiśākha (abril). Una mañana de marzo, todas las niñas del pueblo llevan a un lugar determinado unas cestitas de hierba dūrvā y flores y allí las arrojan en montón. Rodean después este montón formando un circulo y cantan. Hacen esto durante 10 días seguidos, hasta que el montón de hierba y flores alcanza una buena altura. Entonces cortan en la selva dos ramas con tres ramificaciones cada una y las ponen, con las ramificaciones hacia abajo, sobre el montón de flores para hacer a modo de dos trípodes o pirámides. En los dos extremos de arriba de estas ramas colocan dos imágenes de arcilla compradas a un imaginero, de las que una representa a Śiva y la otra a Pārvatī; entonces se dividen en dos bandos, representando uno al dios y el otro a la diosa, y casan las imágenes del modo usual, sin perdonar un solo detalle de la ceremonia. Después de las nupcias tienen una

comida sufragada por contribuciones solicitadas a sus padres. En la transición astral al mes de vaiśā kha, van todas juntas a la orilla del rio, arrojan las imágenes a un remanso profundo y lloran en aquel lugar como si estuvieran celebrando exequias fúnebres. Los chicos de la vecindad con frecuencia las molestan, porque bucean y sacan las imágenes del agua y juegan con ellas mientras las niñas lloran por esta causa. El objeto de esta fiesta dicen que es asegurarse un buen marido.

Creemos probado que las deidades Śiva y Pārvatī, en esta ceremonia india, se toman como espíritus de la vegetación al colocar sus imágenes en ramas puestas sobre un montón de hierbas y flores. Aquí, como ocurre con frecuencia en la costumbre popular europea, las divinidades de la vegetación tienen una representación duplicada por plantas y muñecos. El casamiento de estos dioses indios en primavera corresponde a las ceremonias europeas en las que el matrimonio de los espíritus vernales de la vegetación esta representado por el rey y la reina mayo, la novia mayo, el novio mayo, etc. La zambullida de las imágenes en el agua y el luto por ellas son los equivalentes de las costumbres europeas de la zambullida en el río, con las lamentaciones subsiguientes del espíritu muerto de la vegetación bajo el nombre de Muerte, Yarilo, Kostroma y los demás. También en la India, tan frecuentemente como sucede en Europa, el rito es de ejecución exclusiva de las mujeres. La idea de que la ceremonia ayuda a encontrar marido para las muchachas puede explicarse por la influencia vivificadora y fertilizante que se supone ejerce el espíritu de la vegetación tanto sobre la vida del hombre como sobre la de las plantas.

La primavera mágica

La explicación general que hemos llegado a dar de estas ceremonias y muchas mas similares es que son o fueron en su origen ritos mágicos destinados a afianzar la reviviscencia de la naturaleza en primavera. Los medios con que esperaban lograr este fin fueron la imitación y la afinidad

simpatética. Extraviado por su ignorancia de las causas verdaderas de las cosas, creyó el hombre primitivo que, para producir los grandes fenómenos naturales de los que dependía su vida, sólo tenía que imitarlos y que inmediatamente, por una simpatía secreta o influencia mística, el pequeño drama que él representaba en un claro de la selva o en una cañada de la montaña, en una planicie desierta o en una playa barrida por los vientos, sería aceptado y repetido por actores más potentes en un escenario mayor. Imaginaba que disfrazándose con hojas y flores ayudaría a la tierra desnuda a vestirse de verdor, y que escenificando la muerte y entierro del invierno alejaría la sombría estación anual y facilitaría el camino de vuelta de la primavera. Podemos sonreír si nos place ante sus empeños vanos, mas sólo haciendo una larga serie de experimentos cuya mayor parte estaba condenada al fracaso, aprendió el hombre por experiencia la futilidad de algunos de sus metódicos intentos y la fecundidad de otros. Al fin y a la postre, las ceremonias mágicas no son otra cosa que experimentos fallidos y que si continúan repitiéndose es sólo porque el operador ignora su fracaso. Con el avance del conocimiento, estas ceremonias o dejaron de ejecutarse por completo o se mantuvieron por la fuerza del hábito mucho tiempo después de haberse olvidado el propósito con que fueron instituidas. Así, cayendo de un alto rango, dejaron de ser consideradas como ritos solemnes, de cuya puntual observancia dependía el bienestar y hasta la vida de la sociedad, y se hundieron gradualmente al nivel de simples espectáculos, mojigangas y pasatiempos, hasta llegar a un grado final de degeneración, en que son totalmente abandonadas por la gente formal, aunque en otro tiempo fueran la ocupación más seria del sabio, degenerada al fin en un fútil juego de chicos. En este grado final de decadencia es en el que la mayoría de los antiguos ritos mágicos de nuestros antepasados europeos se prolongan en el día de hoy y aun sus últimos retrocesos están sien-

do barridos por la marea ascendente de esas fuerzas numerosas, morales, intelectuales y sociales, que están llevando a la humanidad progresivamente a una meta nueva y desconocida. Sentimos un disgusto natural ante la desaparición de costumbres curiosas y ceremonias pintorescas que han conservado hasta una época a menudo juzgada estúpida y prosaica algo del sabor y lozanía de tiempos de antaño, algún soplo de la primavera del mundo; pero nuestro disgusto se aminorará cuando recordemos que estos espectáculos agradables, estas diversiones ahora inocentes, tienen su origen en la ignorancia y en la superstición; que si ellas son un archivo del esfuerzo humano, también son un monumento de estéril ingenio, de trabajo mal gastado y de esperanzas defraudadas; que todas sus alegres galas, sus flores, sus cintas y sus músicas tienen mucho más de tragedia que de farsa.

La interpretación que hemos intentado dar de estas ceremonias, ha tenido no poca confirmación en el descubrimiento de que los nativos de la Australia central practican con regularidad ceremonias mágicas con el propósito de despertar las energías adormecidas de la naturaleza en la aproximación de lo que puede llamarse primavera australiana[4]. En ninguna parte ciertamente son las alternativas de las estaciones más repentinas y los contrastes entre éstas más sorprendentes que en los desiertos de Australia central, donde al final de un largo periodo de sequía el desierto pedregoso y arenoso sobre el que el silencio y la desolación de la muerte parecen pesar, tras de unos pocos días de lluvia torrencial, de repente se transforma en un panorama sonriente de verdor y poblado de prolíferas multitudes de insectos y lagartos, de ranas y aves. El maravilloso cambio que sufre la faz de la naturaleza en esos momentos ha sido comparado, aun por observadores europeos, con los efectos de la magia; no asombre, pues, que el salvaje pueda considerarlo como real y efectiva magia. Ahora bien, es exactamente cuando hay

esperanzas de que se aproxime una buena estación cuando los nativos de Australia central acostumbraban ejecutar las ceremonias mágicas cuyo explícito propósito es multiplicar las plantas y los animales que usan como alimento. Estas ceremonias, por esta razón, presentan una estrecha analogía con las costumbres primaverales de nuestros campesinos europeos, no sólo en la época de su celebración, sino también en sus aspiraciones, pues difícilmente podemos dudar de que en la institución de los ritos prescritos para ayudar a la revivificación de la vida de las plantas en primavera fueran acuciados nuestros primitivos antepasados no precisamente por un deseo sentimental de olfatear las primeras violetas, coger la mejor vellorita[5] o esperar a que los narcisos amarillos ondulasen a la brisa, sino por la muy práctica consideración, no formulada en términos abstractos, es cierto, de estar la vida del hombre inextricablemente unida con la de las plantas, y que si éstas perecían, él no podría sobrevivir. Y como la fe del salvaje australiano en la eficacia de sus ritos mágicos se confirma observando que su ejecución es seguida invariablemente, más pronto o más tarde, por el incremento de la vida vegetal y animal, que es su objeto conseguir por esos medios, podemos suponer que lo mismo sucedía con los salvajes europeos de antaño. La vista del tierno verdor en los zarzales y malezas, de las flores primaverales abriéndose en las márgenes musgosas, de las golondrinas llegando del mediodía y del sol remontado cada vez más alto en el cielo, serían saludados por ellos como otros tantos signos visibles de que sus encantamientos estaban teniendo efecto verdadero, y les inspiraría una alegre confianza de que todo estaba bien en un mundo que podían así ellos amoldar a sus deseos. Tan sólo en los días otoñales, cuando el verano va suavemente marchitándose, su confianza sería rota una vez más por dudas y recelos ante los signos de decadencia, que proclamaban cuán vanos fueron to-

dos sus esfuerzos tratando de alejar para siempre la aproximación del invierno y de la muerte.

Capítulo 6

Adonis[*]

I

Explicación de los cambios de las estaciones a partir de la vida y la muerte de los dioses

El espectáculo de los grandes cambios que anualmente sufre la superficie de la tierra ha impresionado poderosamente a los hombres en todos los tiempos, incitándolos a meditar sobre las causas de transformaciones tan inmensas y maravillosas. Su curiosidad no ha sido sólo desinteresada, pues ni el salvaje puede menos que percibir cuán íntimamente está ligada su vida a la de la naturaleza y cómo los mismos procesos que hielan los ríos y desnudan de vegetación a la tierra lo amenazan con la extinción. En un cierto grado de desarrollo, creemos que los hombres imaginaron que los medios para evitar la temida calamidad estaban en sus propias manos y que podían acelerar o retardar la marcha de las estaciones por arte mágico. En consecuencia, practicaron ceremonias y recitaron conjuros para hacer que lloviera, que el sol brillase, que los animales se multiplicaran y los frutos del suelo aumentasen. Andando el tiempo, el conocimiento fue disipando muchas caras ilusiones y convenció, por lo menos a la parte más consciente de la humanidad, de que las alternativas de verano, invierno, primavera y otoño no eran simplemente el resultado de sus propios ritos mágicos, sino que alguna causa más profunda, algún inmenso poder obraba tras el cambiante escenario de la naturaleza. Entonces imaginaron el crecimiento y decaimiento de la vegetación, el nacimiento y muerte de las criaturas vivientes, como efecto del incremento o amenguamiento de las fuerzas de ciertos seres

divinos, de dioses y diosas que nacían y morían, que se casaban y tenían hijos, según el modelo de la vida humana.

Ceremonias mágicas para renovar las decaídas fuerzas de los dioses

Así, la antigua teoría mágica de las estaciones fue desplazada, o mejor, suplementada por una teoría religiosa, pues aunque ahora los hombres atribuyesen, en primer lugar, el ciclo evolutivo anual a los correspondientes cambios en sus deidades, todavía creían que ejecutando ciertos ritos mágicos podrían ayudar al dios, que era origen de la vida, en su lucha con su opuesta causa, la muerte. Se imaginaban en posibilidad de restablecer sus decaídas fuerzas y aun levantarlo de la muerte. Las ceremonias que hacían con este propósito eran en sustancia una representación dramática del suceso natural que deseaban facilitar, pues es un dogma familiar de la magia que se puede producir cualquier efecto sin más que imitarlo. Como ellos se explicaban ya las fluctuaciones del desarrollo y decaimiento, de la reproducción y disolución por el casamiento, muerte y renacimiento o resurrección de los dioses, sus dramas religiosos o, mejor dicho, mágicos, giraban principalmente alrededor de estos temas. Así, representaban la unión prolífica de los poderes de la fertilidad, la triste muerte de uno de los asociados divinos, por lo menos, y su resurrección gloriosa. De este modo, la teoría religiosa estaba mezclada con la práctica mágica.

Combinación de los principios de la vida animal y vegetal en estas ceremonias

De entre los cambios que las estaciones originan, los más llamativos dentro de la zona templada son los que afectan a la vegetación. La influencia de las estaciones sobre los animales, aunque grande, no es tan manifiesta. Por esto es natural que en los dramas mágicos imaginados para alejar el invierno y atraer el retorno de la primavera, la insistencia suele recaer sobre la vegetación y los árboles y plantas, que figuran más destacadamente que los animales y las aves. Aun así, las dos series de vida, la animal y la vegetal, no estaban disociadas en la mentali-

dad de los que ejecutaban las ceremonias. Claro está que ellos creyeron por lo general que los lazos entre el mundo animal y el vegetal eran aún más estrechos de lo que en realidad son: por esto combinaban muchas veces la representación dramática de la reviviscencia de las plantas con una unión real y dramática de los sexos con el propósito de reforzar, al mismo tiempo y por el mismo acto, la multiplicación de los frutos, de los animales y de los hombres. Para ellos el origen de la vida y la fertilidad, animal o vegetal, era uno e indivisible. Vivir y hacer vivir, comer y engendrar hijos; éstos son los deseos primarios de los hombres en el pasado y lo serán en el futuro mientras el mundo sea mundo. Otras cosas pueden añadir a la vida humana, para enriquecerla y embellecerla, pero si primeramente no se cumplen aquellos deseos, la misma humanidad dejaría de existir. Estas dos cosas, alimento y prole, fueron, por tanto, las que sobre todo procuraron conseguir con la ejecución de ritos mágicos para la regulación de las estaciones.

Predominio de estos ritos en Asia Menor y Egipto

Al parecer en ninguna parte estuvieron estos ritos más extendidos ni se celebraron con más solemnidad que en los países que bordean el Mediterráneo oriental. Bajo los nombres de Osiris, Tamuz, Adonis y Atis, los pueblos de Egipto y del Asia Menor representaron la decadencia y el despertar anual de la vida, en particular de la vegetal, personificándola como un dios que muere anualmente y vuelve a revivir. En nombre y detalles variaron los ritos de lugar en lugar, aunque sustancialmente eran los mismos.

Tamuz o Adonis en Babilonia

Su culto parece haberse originado entre los sumerios

Tamuz, el amante de Istar

Descenso de Istar al infra-

El culto de Adonis fue practicado por los pueblos semíticos de Babilonia y Siria, teniéndolo los griegos ya por suyo en el siglo VII a. C. El verdadero nombre del dios era Tamuz y el apelativo Adonis es solamente el semítico *Adon*, «Señor», tí-

tulo honorífico con el que los adoradores se dirigían a él. En el texto hebreo del Antiguo Testamento el mismo nombre, Adonai, originalmente tal vez Adoni, «mi Señor», se usa con frecuencia para designar a Jehová. Sin embargo, los griegos erróneamente tomaron el título honorífico como nombre propio. Si bien Tamuz o su equivalente Adonis gozaron de una amplia y perdurable popularidad entre los pueblos del tronco semítico, hay razones para pensar que su culto se originó en una raza de sangre y lengua distintas, los sumerios, que en los albores de la historia ocuparon la planicie aluvial en la cuenca del Golfo Pérsico y fundaron la civilización más tarde conocida como Babilonia. En la literatura religiosa de Babilonia aparece Tamuz como el joven esposo o amante de Istar, la gran diosa madre, personificación de las energías reproductivas de la naturaleza. Las referencias a la conexión entre ambos en el mito y el ritual son fragmentarias y oscuras, pero deducimos de ello que se creía que Tamuz moría todos los años, marchando de la tierra alegre al sombrío mundo subterráneo, y que todos los años su amante divina lo buscaba hasta «el país del cual no se vuelve, la casa de las tinieblas, donde el polvo cubre la puerta y el cerrojo». Durante su ausencia, la pasión del amor desaparecía; los hombres y las bestias parecían olvidar la reproducción y toda la vida estaba amenazada de extinción. Tan estrechamente estaban unidas las funciones sexuales de la totalidad del reino animal con la diosa, que sin su presencia no podían cumplirse. Un mensajero del gran dios Ea fue mandado, con este motivo, para rescatar a la diosa de la que tanto dependía. La severa reina de las regiones infernales, de nombre Allatu o Eresh-kigal, consintió, aunque de mala gana, en que Istar fuera rociada con el agua de vida y marchase, en la probable compañía de su amante Tamuz, para que los dos volviesen juntos al mundo superior y con su retorno pudiera revivir la naturaleza toda.

Las lamentaciones por Tamuz ausente *Lamentaciones por Tamuz*
están contenidas en varios himnos babilonios que lo comparan con las plantas que se marchitan prontamente. Él es

Un tamarisco que en el jardín no ha bebido agua,
cuya copa en el campo no ha florecido;
un sauce que no se alegra por la corriente de agua,
un sauce cuyas raíces fueron arrancadas,
una planta que en el jardín no había bebido agua.

Parece ser que todos los años, hacia la mitad del verano, en el mes que lleva el nombre de Tamuz, se lloraba su muerte, al sonido agudo de las flautas, por hombres y mujeres. Las endechas fueron al parecer cantadas a una efigie del dios muerto que lavaban con agua pura, ungían con aceite y vestían con una túnica roja, mientras nubes de incienso se elevaban en el aire, como si excitando sus sentidos adormidos con las fragancias picantes despertase del sueño de la muerte. En una de estas endechas, que se llama «Lamentos de las flautas por Tamuz», creemos oír todavía las voces de los cantores entonando el triste estribillo y recoger, como en una música lejana, las sollozantes notas de las flautas:

Ella se lamenta de su desaparición,
«¡Oh, hijo mío!», se lamenta al desaparecer él;
«¡Damu mío!», se lamenta al desaparecer él.
«¡Mi encantador y sacerdote!», se lamenta al desaparecer él.
En el sitio del cedro brillante arraigado en lugar espacioso,
En Eanna, arriba y abajo, ella eleva sus lamentaciones.
Como los lamentos que eleva una familia por su dueño, eleva ella sus lamentos,
Como lamentos que eleva una ciudad por su Señor, eleva ella sus lamentos,
Su lamento es el lamento de una planta que no crece en semillero,
Su lamento es el lamento por las mieses que no granan,
Su cámara es una posesión que no pare posesiones,
Una mujer agotada, un niño cansado, fatigado,
Su lamento es por un gran río donde no crecen sauces,
Su lamento es por un campo donde no crece grano ni hierba.
Su lamento es por un estanque que no cría peces.
Su lamento es por un cañizal donde no crecen cañas.

Su lamento es por los bosques donde no crece el tamarisco,
Su lamento es por un desierto donde no crece el ciprés (?).
Su lamento es por el fondo de un huerto donde no hay miel ni vino,
Su lamento es por los prados donde no crece vegetación.
Su lamento es por un palacio donde el curso de la vida no medra.

Adonis en la mitología griega no es más que un reflejo del Tamuz oriental

La trágica historia y los ritos melancólicos de Adonis los conocemos mejor por las descripciones de los autores griegos que por los fragmentos de la literatura babilónica o la breve referencia del profeta Ezequiel, que vio a las mujeres de Jerusalén llorando por Tamuz en la puerta norte del templo[1]. Reflejada en el espejo de la mitología griega, la deidad oriental se presenta como un apuesto mancebo amado por Afrodita. En su infancia lo ocultó la diosa en un cofre que entregó a Perséfona, reina del mundo inferior. Pero cuando Perséfona abrió el cofre y comprobó la belleza del niño, se negó a devolverlo a Afrodita, aunque la diosa del amor bajó al infierno para rescatar a su amado del poder de la tumba. Esta disputa entre ambas diosas, la del amor y la de la muerte, fue resuelta por Zeus, que decretó que Adonis habitara con Perséfona en el mundo subterráneo una parte del año, y con Afrodita, en el mundo superior, la otra parte. Al fin, el hermoso mancebo fue muerto en una cacería por un jabalí o por el celoso Ares, que se transformó en un verraco con el designio de conseguir la muerte de su rival. Amargamente lamentó Afrodita a su amado Adonis perdido. El conflicto entre las diosas rivales por conquistar a Adonis aparece retratado en un espejo etrusco. Las dos diosas, identificadas por medio de inscripciones, se encuentran apostadas una a cada lado de Júpiter, que ocupa la posición de juez y levanta un dedo acusador mientras mira con dureza a Perséfona. Embargada por el dolor la diosa del amor hunde el rostro en su manto; su obstinada rival sujeta en una mano una ramita mientras apunta con la otra hacia un cofre cerrado que probablemente contiene al jovial Adonis. En esta forma del mito, la contienda

entre Afrodita y Perséfona por la posesión de Adonis refleja claramente la lucha entre Istar y Allatu en el país de los muertos; mientras que la decisión de Zeus de que Adonis permaneciese una parte del año bajo el suelo y otra parte sobre el suelo, sólo es la versión griega de la desaparición y reaparición anual de Tamuz.

II

Culto de Adonis y Astarté en Biblos, el reino de Ciniras

Los reyes de Biblos

El mito de Adonis estaba localizado y sus ritos se celebraban con mucha solemnidad en dos lugares de Asia Menor. Uno de ellos era Biblos[2], en la costa de Siria, y el otro Pafos, en Chipre. Ambas ciudades fueron grandes centros del culto a Afrodita o, mejor aún, de su contrafigura semítica Astarté[3], y de ambas, si aceptamos las leyendas, fue rey Ciniras, padre de Adonis. De las dos ciudades era la más antigua Biblos, hasta el punto de que pretendía ser la ciudad más vieja de Fenicia y haber sido fundada en los más remotos tiempos del mundo por el gran dios El[4], que griegos y romanos identificaron con Cronos y Saturno, respectivamente. Sea como quiera, en los tiempos históricos fue considerada como un lugar santo, capital religiosa del país, Meca o Jerusalén de los fenicios. La ciudad, situada sobre un altozano frente al mar, contenía un gran santuario de Astarté, donde, en el centro de un gran patio abierto, rodeado de claustros y cuyas avenidas son escalinatas que suben hasta él, se elevaba sobre un enorme cono u obelisco la santa imagen de la diosa. En este santuario se celebraban los ritos de Adonis; en verdad que toda la ciudad le estaba consagrada y el río Nahr Ibrahim, que entra en el mar un poco al sur de Biblos, llevó en la Antigüedad el nombre de Adonis. Éste era el reino de Ciniras. Desde su fundación hasta sus últimos tiempos, parece que la ciudad fue gobernada por

reyes, quizá ayudados por un consejo de ancianos. El primero de estos reyes de quien tenemos evidencia histórica es Zekarbaal. Reinó aproximadamente un siglo antes de Salomón y, sin embargo, su figura destella desde ese remoto pasado con una extraña frescura y vitalidad en el diario de un mercader u oficial egipcio llamado Wen-Ammon, para nuestra fortuna preservado en un papiro. Este hombre pasó un tiempo con el rey de Biblos, y de él recibió, a cambio de suntuosos presentes, una provisión de maderas taladas en los bosques de Líbano. Alrededor del año 739 a. C., otro rey de Biblos, que llevaba el nombre de Sibitti-baal, le rendía tributo a Tiglathpileser III, rey de Asiria. Por otra parte, por una inscripción del siglo V o IV a. C. sabemos que un rey de Biblos llamado Yehaw-melej, hijo de Yehar-baal, y nieto de Adom-melej o Uri-melej, consagró un pórtico con columnas, grabados esculpidos en oro y un altar de bronce a la diosa a la que adoraba, Baalath Gebal, es decir, la contrafigura femenina del dios Baal de Biblos.

Divinidad de los reyes semíticos

Divinidad de los reyes fenicios de Biblos y de los reyes cananitas de Jerusalén

David, heredero de los antiguos reyes sagrados de Jerusalén

Los nombres de estos reyes nos indican que presumían tener una afinidad con su dios Baal o Moloc, pues Moloc no es sino una corrupción de *melej*, es decir, «rey». En todo caso, muchos otros reyes semíticos parecen haber defendido este derecho. Los primeros monarcas de Babilonia fueron venerados en vida como dioses. Igualmente, es posible que los reyes de Biblos hayan recibido el título de Adonis, pues Adonis era simplemente el divino Adon o «señor» de la ciudad, un título que apenas difiere en su sentido de Baal («maestro») y Melej («rey»). Algunos de los antiguos re yes cananitas de Jerusalén parecen personificaciones de Adonis en vida, si juzgamos por sus nombres: Adoni-bezek y Adoni-zedek, que son títulos divinos más que humanos. Y si los antiguos reyes sacerdotes de Jerusalén representaban regularmente a Ado-

nis, no debe sorprendernos que en épocas posteriores las mujeres de Jerusalén acostumbraran llorar por Tamuz, es decir, por Adonis, en la puerta norte del templo. Es posible que al hacerlo simplemente estuvieran perpetuando una tradición que los cananitas habían observado en el mismo sitio mucho tiempo antes de que los hebreos invadieran la región. Si desde la Antigüedad Jerusalén había sido el asiento de una dinastía de potentados espirituales o Grandes Lamas, que poseían las llaves del cielo y eran reverenciados en todos los rincones como reyes y dioses al mismo tiempo, es fácil comprender por qué el advenedizo David la eligió como capital del nuevo reino que había ganado para sí a punta de espada. La posición estratégica y la robustez natural de la virgen fortaleza no tienen por qué haber sido los únicos o los principales incentivos que llevaron al astuto monarca a transferir su trono de Hebrón a Jerusalén[5]. Identificándose como sucesor de los antiguos reyes de la ciudad seguramente esperaba heredar su reputación espiritual, además de sus vastas hectáreas; apropiarse tanto de su nimbo como de su corona. La apacible certidumbre con la que los jebuseos que habitaban la ciudad esperaron su ataque, mofándose de los sitiadores desde las almenas, bien pudo haber nacido de su firme confianza en la deidad local más que en la altura y el grosor de sus adustas y antiguas murallas. Sin duda la obstinación con la que en épocas posteriores los judíos defendieron el mismo sitio contra los ejércitos asirios y romanos se desprende en buena medida de una fe similar en el Dios de Sión.

Identificados o no con Adonis, el hecho es, sin embargo, que en cierto sentido los reyes hebreos parecen haber sido tenidos por divinos, por representantes y, hasta cierto punto, encarnaciones de Jehová sobre la tierra. Así, al trono del rey se le daba el nombre de trono de Jehová, y existía la creencia de que la aplicación del óleo sagrado en su cabeza le impartía directamente una porción del espíritu divino. De ahí el título de Me-

sías, que, al igual que su equivalente griego, Cristo, significa ni más ni menos que «Ungido». De este modo, cuando David cortó la orla del manto de Saúl en la oscuridad de la caverna donde aquél se ocultaba, su corazón experimentó arrepentimiento por haber posado sus sacrílegas manos sobre el que es *Adoni Messiah Jehovah*, «mi Señor, el Ungido de Jehová».

La creencia de que los reyes hebreos eran responsables de sequías y hambrunas

Tal como otros gobernantes divinos o semidivinos, aparentemente los reyes hebreos fueron considerados los responsables de hambrunas y pestes. Una vez una sequía, provocada tal vez por falta de lluvias invernales, azotó la región por tres años, y el rey David consultó al oráculo, que discretamente le echó la culpa no a él sino a su predecesor Saúl. Desde luego el rey muerto estaba fuera del alcance de un castigo, mas no sus hijos. Así, David ordenó que se buscara a siete de ellos y que se les ahorcara ante el Señor al comienzo de la siega de las cebadas, en primavera. A lo largo de todo el verano la madre de dos de ellos se sentó bajo el árbol del que pendían, ahuyentando a los chacales por la noche y a los buitres por la mañana, hasta que la bendita lluvia finalmente llegó con el otoño para bañar sus cuerpos suspendidos y fertilizar la tierra árida una vez más. Los huesos de los muertos fueron bajados de la horca y enterrados en el sepulcro de sus padres[6]. La estación del año cuando se condenó a muerte a estos príncipes, esto es, al comienzo de la siega de las cebadas, y el tiempo que permanecieron colgados en la horca, parecen ser indicaciones de que su ejecución no fue un simple castigo sino que tuvo que ver con un conjuro para atraer la lluvia.

El exceso de lluvias atribuido a la cólera divina

En Israel, tanto el exceso como la falta de lluvias eran atribuidos a la ira de Dios. Cuando los judíos regresaron a Jerusalén de su largo cautiverio y se congregaron por vez primera en la plaza frente al templo en ruinas, la extrema humedad del ambiente ocasionó que, des-

protegidos y completamente empapados, titiritaran ante su pecado y ante la lluvia. Leer la mano de Dios en el aspecto cambiante de la naturaleza ha sido siempre la fortaleza y debilidad de Israel. Así, no debiera sorprendernos que en ese momento y ante un escenario tan sombrío, con el cielo encapotado pendiendo sobre sus cabezas, las oscuras ruinas del templo frente a ellos y la lluvia incesante provocaran que los recién llegados del exilio se sintieran doblemente oprimidos: no sólo por la culpa personal sino además por la cólera divina. Tal vez, aunque es difícil que ellos lo supieran, el recuerdo del luminoso sol, de los campos orondos y los caudalosos ríos bordeados de sauces en Babilonia, que por tanto tiempo había sido su casa, le dio un aire más profundo de tristeza al severo paisaje de Judea, con sus desoladas colinas grises perdiéndose, serranía tras serranía, en el horizonte, o hundiéndose hacia el oriente en la remota línea de lóbrego azul que señala las plomizas aguas del Mar Muerto.

Baal y su consorte Baalath como fuentes de fertilidad

Si los reyes semíticos en general y los reyes de Biblos en particular asumían con frecuencia el título de Baal o Adonis, se sigue que quizá hayan tenido relaciones con la diosa, la Baalath o Astarté de la ciudad. Sabemos de reyes de Tiro y Sidón que en efecto fueron sacerdotes de Astarté. Por otra parte, entre los labriegos semitas, el Baal, o deidad de un campo, era la fuente única de fertilidad: él era quien producía el cereal, el vino, los higos, el aceite y la linaza, todo esto por medio de sus vivificantes aguas, que en las regiones áridas del mundo semítico por lo general consisten no tanto en las lluvias del cielo, sino en manantiales, riachuelos y corrientes subterráneas. Más aún, «el poder dador de vida del dios no se limitaba al mundo vegetal; a él se atribuía además la abundancia de la vida animal, la multiplicación de los rebaños y ganados, y, sobre todo, de los pobladores humanos de la región. Y es que el crecimiento del mundo natural animado está desde luego condicionado, en última instancia, por la fertilidad de la

tierra; y aquellos grupos primitivos que no han aprendido con exactitud a distinguir los diferentes tipos de seres vivos creen que la vida vegetal y la animal están fundadas en la tierra y que de la tierra surgen». En suma, «el Baal fue concebido como el principio masculino de reproducción, el esposo de la tierra que él mismo fertiliza».

El rey como personificación del Baal

Así pues, en virtud de que los semitas personificaron sexualmente las energías repro duc toras de la naturaleza como Baal y Baalath, se sigue que debieron identificar el poder masculino en especial con el agua y el femenino en especial con la tierra. Desde esta perspectiva, plantas y árboles, animales y hombres, son la progenie o los hijos de Baal y Baalath. De este modo, si en Biblos y en otras partes, el rey semita tenía permitido, o, antes bien, debía personificar al dios y casarse con la diosa, entonces la costumbre sólo pudo haber tenido como objeto asegurar la fertilidad de la tierra y la multiplicación de hombres y ganados por medio de magia homeopática. Hay razones para pensar que una costumbre similar se observaba por motivos semejantes en otras partes del mundo antiguo, en particular en Nemi, donde ambos poderes, masculino y femenino, Diano y Diana, eran en un aspecto de su naturaleza personificaciones de las aguas dadoras de vida.

Ciniras, rey de Biblos

Afka y el valle de Adonis

Monumentos de Adonis

El último rey de Biblos llevó el nombre antiguo de Ciniras y fue decapitado, por orden de Pompeyo el Grande, por sus excesos tiránicos. Se dice que su tocayo, el legendario Ciniras, había fundado un santuario de Afrodita, o sea de Astarté, en un lugar del monte Líbano[7] distante un día de marcha de la capital. El sitio fue probablemente Afaca, en la fuente del río Adonis, a mitad de camino entre Biblos y Baalbek, pues en Afaca hubo un bosque y santuario famoso de Astarté que Constantino destruyó considerando el ca-

rácter abominable de su culto. El emplazamiento del templo ha sido descubierto por exploradores modernos cerca de la aldehuela que todavía lleva el nombre de Afka, donde principia el selvático, romántico y salvaje desfiladero del Adonis. La aldea está situada entre bosques de hermosos nogales sobre el borde de una cascada. El río se precipita de una caverna, al pie de un gigantesco anfiteatro de enormes farallones, para zambullirse, formando una serie de cascadas, en las tenebrosas profundidades del desfiladero. Cuanto más hondo desciende, más exuberante y densa crece la vegetación que brota de las grietas y hendiduras de las rocas extendiendo su verde espesura sobre la rugiente o murmurante corriente que va por el fondo del tremendo tajo. Hay algo delicioso, casi embriagador, en la hermosura de estos saltos de agua, en la suavidad y pureza del aire montañés, en el vivo verdor de la vegetación. El templo, del que todavía señalan el emplazamiento algunos masivos y desgastados bloques y una bonita columna de granito de sienita[8], ocupaba una terraza frente a la fuente del río y dominaba una perspectiva magnífica. Por entre la espuma y el fragor de las cascadas se ve hacia arriba la caverna y encima y a lo lejos los bordes de los maravillosos precipicios. Tan elevado es el farallón que las cabras que trepan entre sus bordes ramoneando los arbustos parecen hormigas para el espectador situado centenares de metros más abajo. Hacia abajo, la visión es especialmente impresionante cuando el sol inunda con su luz dorada el profundo desfiladero, reforzando el resalte que hacen los fantásticos contrafuertes y redondeados torreones de su muralla natural, deslizándose suavemente en las tonalidades verdes de los bosques que visten su hondura. Aquí fue, según la leyenda, donde Adonis se reunió con Afrodita la primera o última vez y aquí es donde fue enterrado su destrozado cuerpo. Escenario más bello no puede fácilmente imaginarse para una historia de amor trágico y muerte. A pesar de lo retirado del valle, como debió serlo

siempre, no se halla desierto del todo; se puede ver aquí y acullá algún convento o aldea resaltando contra el azul del cielo sobre la cima de algún risco pendiente o colgando en la ladera casi vertical de algún murallón roquero próximo y encima de la espuma y estrépito del río; al atardecer, las luces que parpadean entre las sombras revelan la presencia de habitaciones humanas en laderas que parecen inaccesibles al hombre. En la Antigüedad el conjunto de este valle encantador se cree que estuvo dedicado a Adonis, y aún hoy el dios parece hallarse presente, pues las alturas que por allí se elevan están coronadas en varios lugares por monumentos ruinosos de su culto; algunos cuelgan sobre abismos tremendos, y al mirarlos hacia abajo se siente el vértigo contemplando cómo las águilas giran en el abismo buscando sus nidos. Uno de esos monumentos existe en Guiné, donde han sido grabadas en la superficie de una gran peña, situada sobre un entrante del tajo roquero y rugoso, las figuras de Adonis y Afrodita; él figura descansar apoyado en su lanza, en espera del ataque de un oso, mientras ella permanece sentada y en triste actitud[9]. Su adolorida figura podría muy bien ser la Afrodita Dolorosa de Líbano que describió Macrobio[10], y el entrante de la roca, quizá la tumba de su amante. Cada año, según la fe de sus adoradores, Adonis era herido mortalmente en las montañas, y cada año la fisonomía de la naturaleza misma se teñía de su sangre sagrada. Del mismo modo, año tras año, las damiselas sirias lloraban su prematuro fin[11], mientras su flor, la anémona roja, enrojecía entre los cedros de Líbano y el río corría rojo hacia el mar, orlando las sinuosidades de la costa del azul Mediterráneo, cada vez que las brisas del mar soplaban hacia la orilla, con una ondulante banda de púrpura.

III

Colonias fenicias en Chipre

La isla de Chipre está situada tan sólo a un día de vela de la costa siria. Al atardecer de un día de verano pueden columbrarse nítidamente sus montañas bajas y oscuras contra los arreboles del ocaso. Con sus ricas minas de cobre y sus selvas de abetos y suntuosos cedros, la isla atrajo naturalmente a un pueblo comercial y marinero como el fenicio; además, la abundancia de su trigo, sus vinos y aceites les hizo parecer a sus ojos la Tierra de Promisión, comparándola con la pobreza natural de su propia costa abrupta encerrada entre las montañas y el mar. Por esto se establecieron en Chipre en una muy remota época y allí permanecieron mucho tiempo después de establecerse también los griegos en sus costas. Nosotros sabemos por las inscripciones y monedas que fueron reyes fenicios los que gobernaron en Citium, el Jitim de los hebreos, hasta los tiempos de Alejandro Magno. Naturalmente que los colonos semitas trajeron a sus dioses consigo desde su patria. Adoraban a Baal de Líbano, que muy bien puede haber sido Adonis, y en Amathos, sobre la costa sur, tenían instituidos los ritos de Adonis y Afrodita, o mejor Astarté. Aquí, como en Biblos, estos ritos recordaron el culto egipcio de Osiris tan exactamente que algunos pueblos identificaron el Adonis de Amathos con Osiris.

Reino de Pafos

Santuario de Afrodita en Pafos

Con todo, el gran centro de culto de Afrodita y Adonis en Chipre fue Pafos, en el lado suroeste de la isla. Entre los pequeños reinos en que se dividió Chipre desde los más remotos tiempos hasta el final del siglo VI antes de nuestra era, Pafos debió de estar considerado como el mejor. Es un país de colinas y lomas ondulantes matizado de sembradío y viñas y entrecruzado por ríos que en el curso del tiempo han excavado lechos tan profundos que el viajar por el interior de la isla es tedioso y difícil. La elevada cordillera del monte Olimpo (el moderno Troodos), cubierta de nieve la mayor parte del año, oculta de los vientos norteño y oriental a Pafos aislándolo del resto de la

isla. Sobre las laderas de la cordillera, los últimos pinares de Chipre ocultan aquí y allá monasterios en unos escenarios que no desmerecen de los panoramas de los Apeninos. La antigua ciudad de Pafos ocupó la cima de una colina a una milla aproximadamente del mar; la ciudad más moderna se extiende a unas 10 millas del puerto. El santuario de Afrodita en la vieja Pafos (la moderna Kuklia) fue una de las más celebradas capillas del mundo antiguo.

La Afrodita de Pafos, una deidad fenicia o nativa

Su imagen cónica

Según Heródoto, la fundaron colonos fenicios de Ascalón; pero es posible que fuera adorada en el mismo lugar alguna diosa nativa de la fertilidad antes de la llegada de los fenicios, y que los recién llegados la identificasen con su propia Baalath o Astarté, con quien tenía mucho parecido. Si las dos deidades fueron refundidas en una sola podremos suponer que ambas eran variedades de la gran diosa de la maternidad y la fertilidad, cuyo culto parece haberse extendido por toda el Asia Menor desde una época antiquísima. La hipótesis se confirma tanto por la figura arcaica de su imagen como por el carácter licencioso de sus ritos. Ambos, figura y ritos, fueron compartidos con ella por otras deidades asiáticas. Su imagen era sencillamente un cono o pirámide blanca.

Parece haber sido una costumbre ungir este cono sagrado con aceite de oliva durante un festival solemne en el que participaba gente de Lisia y Caria. A la fecha, la antigua tradición al parecer sobrevive en Pafos, pues «en honor de la Virgen de Belén los campesinos de Kuklia ungían hasta épocas recientes, y quizá lo hagan aún todos los años, las grandes piedras angulares del templo ruinoso de la diosa de Pafos. Tal como alguna vez las súplicas a Afrodita involucraron enigmáticos ritos, musulmanes y cristianos todavía imploran a María usando conjuros y atravesando piedras perforadas, buscando de este modo eliminar la maldición de la esterilidad entre las mujeres chi-

priotas o aumentar la virilidad de los hombres chipriotas». Así, el antiguo culto de la diosa de la fertilidad ha continuado bajo un nombre diferente. Incluso el nombre de la antigua diosa se ha preservado en algunas partes de la isla, pues en más de una capilla los campesinos chipriotas adoran a la madre de Cristo bajo el título de *Panaghia Aphroditessa*.

Prostitución sagrada en el culto de la Afrodita de Pafos y de otras diosas asiáticas

Parece que en Chipre todas las mujeres, antes de casarse, obligadas por la primitiva tradición, tenían que prostituirse a los extranjeros en el santuario de la diosa, llevase o no el nombre de Afrodita o Astarté. Costumbres semejantes prevalecían en muchas partes del Asia Menor. Cualquiera que fuese el motivo, esta costumbre estaba sin disputa considerada no como una orgía de lascivia, sino como un solemne deber religioso ejecutado al servicio de la gran Madre Diosa del Asia Menor, cuyo nombre variaba, mas su tipo permanecía constante de lugar en lugar. Así, en Babilonia, toda mujer, rica o pobre, tenía que someterse una vez en la vida a los abrazos de un forastero en el templo de Milita, que era la Istar o Astarté, y dedicar a la diosa el estipendio de su santificada prostitución. El recinto sagrado estaba repleto de mujeres que esperaban obedecer la costumbre; algunas de ellas tenían que esperar años. En Heliópolis o Baalbec, en Siria, famosa por la imponente grandeza de las ruinas de sus templos, la costumbre del país exigía que toda doncella debería prostituirse a un extranjero en el templo de Astarté, y las matronas, lo mismo que las doncellas, testimoniaban su devoción a la diosa de la misma manera. El emperador Constantino abolió la costumbre, destruyó el templo y construyó una iglesia en su lugar. En los templos fenicios las mujeres se prostituían alquilándose en el servicio de la religión, en la creencia de que con este proceder se propiciaban a la diosa y conseguían su favor. «Era ley de los amorreos que la que estaba para casarse tenía que situarse a la puerta siete días, para forni-

car». En Biblos, la gente se afeitaba la cabeza en el duelo anual por Adonis. Las mujeres que rehusaban sacrificar su cabellera tenían que entregarse a los extranjeros en cierto día del festival, y el dinero así conseguido se dedicaba a la diosa. Es posible que esta costumbre haya sido una forma de mitigar una regla anterior que, en Biblos como en otras partes, obligaba antaño a todas las mujeres sin excepción a sacrificar su castidad en el nombre de la religión. Ya ha presentado una razón para explicar por qué el sacrificio del cabello femenino era aceptado como equivalente a la entrega de su persona[12]. Según se cuenta, en Lidia todas las mujeres eran obligadas a prostituirse con el fin de obtener una dote, pero podemos sospechar que el verdadero motivo de esta práctica era religioso y no económico. La sospecha se ve confirmada por una inscripción griega encontrada en Tralle, Lidia, que demuestra que la costumbre de la prostitución religiosa sobrevivió en este país hasta el siglo II de nuestra era. Relata de una mujer, llamada Aurelia Aemilia, que no sólo sirvió a la diosa como prostituta por su expreso mandato, sino cuya madre y otras antepasadas suyas habían hecho antes lo mismo. La publicidad del relato, grabado en una columna de mármol que sostuvo una ofrenda votiva, demuestra que no recaía ninguna mancha sobre la que así vivía y tenía tal parentela. En Armenia, las más nobles familias dedicaron sus hijas al servicio de la diosa Analtis en su templo de Acilisena, donde las damiselas ejercían como prostitutas durante un largo periodo antes de ser dadas en casamiento. Nadie tenía escrúpulo en tomar como esposa a una de aquellas muchachas al terminar cumplidamente su tiempo de servicio divino. También la diosa Ma era servida por una multitud de prostitutas sagradas en Comana, en el Ponto, y muchedumbre de hombres y mujeres afluían a su santuario desde las ciudades cercanas y la campiña para asistir a los festivales bienales o pagar sus votos a la diosa.

La Diosa Madre asiática, personificación de todas las energías reproductivas de la naturaleza

Su culto tal vez refleje un periodo de comunismo sexual

Revisando el conjunto de pruebas sobre este asunto, algunas más de las cuales todavía no han sido presentadas al lector, podremos deducir que una gran Diosa Madre, personificación de todas las energías reproductivas de la naturaleza, fue adorada bajo diferentes advocaciones, pero con sustancial semejanza de mito y ritual, por muchos pueblos del Asia Menor; que asociada a ella había un amante suyo, o mejor una serie de amantes divinos, aunque mortales, con los que se emparejaba año tras año, y su ayuntamiento se consideraba esencial para la propagación de los animales y de las plantas, cada uno en sus diversas clases, y además que la unión fabulosa de la pareja divina era copiada y, como si dijéramos, multiplicada en la tierra por la unión real, aunque momentánea, de los sexos humanos en el santuario de la diosa con el designio, al hacerlo así, de asegurar la fertilidad de la tierra y la multiplicación del hombre y los animales. Y si la concepción de esta Diosa Madre data, como parece probable, de una época cuando se desconocía la institución del matrimonio o, a lo más, se la toleraba como una transgresión inmoral de antiguos derechos comunales, podremos entender por qué se creía que la diosa era al mismo tiempo soltera e impúdica, y por qué sus fieles debían imitarla más o menos con exactitud en ambos casos. Si ella hubiera sido una esposa divina unida a un esposo divino, la contraparte natural de su unión habría sido el casamiento legal de hombres y mujeres, y no habría habido necesidad de recurrir a un sistema de prostitución o promiscuidad para cumplir con aquellos fines que, de acuerdo con los principios de la magia homeopática, podrían en todo caso haberse conseguido tan bien o mejor a través del concúbito legítimo del matrimonio. Quizá antaño las mujeres estaban obligadas a ejercer por lo menos una vez en su vida los derechos maritales que en un periodo más temprano pertenecieron en teo-

ría exclusivamente a los hombres de la tribu. Sin embargo, con el paso del tiempo, a medida que la institución del matrimonio individual fue ganando aceptación y el antiguo comunismo fue perdiendo credibilidad, el resurgimiento de la antigua usanza, incluso por una sola vez en la vida de una mujer, se volvió más repugnante que nunca para la moral popular, ocasionando entonces que se echara mano de distintos recursos para evadir en la práctica la obligación que aún se reconocía en la teoría. Una de estas evasivas consistió en permitir que la mujer ofreciera su cabello en vez de su persona; otra en sustituir el acto obsceno por un símbolo obsceno. Sin embargo, y aun cuando la mayoría de las mujeres se las arreglaba de este modo para observar las formas religiosas sin sacrificar su castidad, se siguió considerando necesario para el bienestar general que cierto número de ellas cumpliera con la antigua obligación a la vieja usanza. Estas mujeres se convertían en prostitutas de por vida o por un periodo de años en algún templo: dedicadas al servicio de la religión se las investía de una personalidad sagrada, y su vocación, lejos de considerarse infame, por mucho tiempo fue tenida por el laicado como el ejercicio de algo más que simple virtud, y recompensada con un tributo en el que se combinaban asombro, reverencia y piedad, de forma muy parecida al que todavía en algunas partes se le rinde a aquellas mujeres que buscan honrar a su Creador de una manera alternativa, renunciando a las funciones naturales de su sexualidad y a las relaciones humanas más entrañables. Es así como la humanidad le da rienda suelta a su insensatez en extremos opuestos tan perniciosos como deplorables[13].

Las hijas de Ciniras

En Pafos la costumbre de la prostitución ritual se decía haber sido instituida por el rey Ciniras y ejercida por sus hijas, las hermanas de Adonis, quienes, habiendo incurrido en la cólera de Afrodita, se unieron a extranjeros y terminaron sus días en Egipto. En esta forma de la tradición la

cólera de Afrodita es un hecho añadido por una autoridad posterior, que solamente podía considerar la conducta, que chocaba con su propio sentido moral, como un castigo impuesto por la diosa, en lugar de ser un sacrificio metódicamente impuesto por ella a todos sus devotos. De todos modos, la fábula indica que las princesas de Pafos se amoldaban a la costumbre exactamente igual que las mujeres de humilde cuna.

Incesto de Ciniras con su hija Mirra: el nacimiento de Adonis

Leyendas de incesto regio: una posible explicación

Entre los relatos que hablan de Ciniras, el antecesor de los reyes sacerdotales de Pafos y padre de Adonis, hay algunos que merecen nuestra atención. En primer lugar se decía que había engendrado a su hijo Adonis en incestuosa unión con su hija Mirra en el festival de la diosa de los cereales, en que las mujeres, vestidas de blanco, solían ofrecer guirnaldas de espigas como primicias de la siega y mantenían castidad estricta durante nueve días[14]. Casos de parecidos incestos con una hija se conocen en muchos reyes antiguos. Creemos improbable que tales relatos carezcan de fundamento y quizá igualmente improbable que se refieran a explosiones simples y casuales de lascivia innatural. Podemos sospechar que esos relatos se basan en alguna costumbre efectivamente practicada por una razón definida en ciertas circunstancias especiales. En los países donde la sangre real se transmitía solamente a través de las mujeres y, en consecuencia, el rey subía al trono sólo en virtud de su casamiento con una princesa heredera, la cual era el verdadero soberano, parece que con frecuencia ocurría que un príncipe se casara con su hermana[15] la princesa real, con el objeto de obtener con su mano la corona que de otro modo iría a otro hombre, quizá a un extranjero. ¿Podrá haber dado motivo la misma regla de herencia para el incesto con una hija? Para ello, creemos corolario natural de tal regla que el rey estaba obligado a abandonar el trono a la muerte de su esposa la reina, puesto que lo ocupaba tan sólo en vir-

tud de su matrimonio con ella. Cuando el matrimonio terminaba, sus derechos al trono se extinguían y pasaban al momento al marido de su hija; así, si el rey deseaba seguir reinando después, ya viudo, el único recurso que le quedaba para continuar legítimamente en el trono era desposar a su hija, prolongando así a través de ella su derecho, que había sido primeramente obtenido por inter medio de la madre.

Ciniras, amado por Afrodita

Pigmalión y Afrodita

Los reyes fenicios de Chipre o sus hijos parecen haber sido amantes herederos de la diosa

Matrimonio sagrado de los reyes de Pafos

Hijos e hijas, padres y madres de un dios

Se decía que Ciniras fue famoso por su exquisita belleza y que le requirió de amores la misma Afrodita. Así, podía aparecer, como los eruditos han observado antes de ahora, que Ciniras fue en un sentido un duplicado de su hermoso hijo Adonis, con el que la inflamable diosa también perdió su corazón. Además, estas leyendas del amor de Afrodita por dos miembros de la casa real de Pafos difícilmente se pueden disociar de la correspondiente leyenda de Pigmalión, rey fenicio de Chipre, del que se cuenta que se enamoró de una imagen de Afrodita y se la llevaba a la cama[16]. Cuando consideramos que Pigmalión era el suegro de Ciniras, que el hijo de Ciniras era Adonis y que los tres, en generaciones sucesivas, se decía que habían estado interesados en intriga amorosa con Afrodita, no podemos menos de deducir que los primitivos reyes fenicios de Pafos o sus hijos proclamaban con regularidad que no sólo eran los sacerdotes de la diosa, sino también sus amantes; en otras palabras, que en sus atribuciones oficiales ellos personificaban a Adonis. De todos modos, se decía que Adonis había reinado en Chipre, y parece fue cierto que el título de «Adonis» fue llevado corrientemente por los hijos de todos los reyes fenicios de la isla. Es verdad que el título de Adonis sólo significa «Señor», pero las leyendas que relacionan a estos príncipes con la diosa del amor hacen verosímil que

ellos reclamaran la naturaleza divina tanto como la humana dignidad de Adonis. La leyenda de Pigmalión menciona una ceremonia de matrimonio sagrado en la que el rey desposaba la imagen de Afrodita o, más bien, de Astarté. Si esto fue así, el relato tiene, en cierto sentido, realidad, no refiriéndose a un hombre solo sino a una serie completa de hombres, siendo más apropiado referirse a Pigmalión como a un nombre genérico de los reyes semíticos en general y de los de Chipre en particular. De todos modos, el nombre de Pigmalión se conoce como el del famoso rey de Tiro de quien huyó su hermana Dido, y un rey de Citium e Idalium, Chipre, que reinó en tiempos de Alejandro Magno, también fue llamado Pigmalión o, mejor, Pumiyathon, nombre fenicio que los griegos corrompieron en Pigmalión. Además, merece anotarse que los nombres de Pigmalión y Astarté van juntos en una inscripción púnica de un medallón de oro encontrado en un sepulcro de Cartago, siendo las letras de la inscripción del tipo más arcaico. Como la costumbre de la prostitución ritual en Pafos cuentan que fue fundada por el rey Ciniras y obedecida por sus hijas, podemos conjeturar que los reyes de Pafos hicieron la parte del novio divino en un rito algo menos inocente que la forma de matrimonio con una estatua: en concreto, que en ciertos festivales cada uno de los reyes hacía de varón con una o más prostitutas sagradas del templo, las que, a su vez, hacían de Astarté para su Adonis real. Si esto fue así, hay más realidad de lo que comúnmente se ha supuesto en el reproche que los Padres cristianos hacen de ser la Afrodita adorada por Ciniras una vulgar prostituta. Los frutos de sus uniones tendrían el rango de hijos o hijas de la deidad, y a su tiempo serían los padres de dioses y diosas, lo mismo que sus padres y madres lo fueron antes que ellos. De este modo Pafos y quizá todos los santuarios de la gran diosa asiática donde se practicaba la prostitución sagrada estarían repletos de deidades humanas, prole de reyes divinos y sus esposas, con-

cubinas y prostitutas del templo. Alguno de ellos sucedería con probabilidad a su padre en el trono o sería sacrificado en su lugar siempre que los desastres en la guerra u otras calamidades graves exigieran, como algunas veces ocurrió, la muerte de una víctima regia. Tal contribución, exigida ocasionalmente de entre la numerosa prole regia para el bien del país, en modo alguno extinguiría el linaje divino ni rompería el corazón del padre que tan dividido tenía su afecto paternal entre tantos. De todos modos, si, como creemos razonable suponer, los reyes semíticos fueron considerados también con frecuencia como deidades hereditarias, es fácil entender entonces la abundancia de los nombres personales semíticos, que implica el que los portadores de ellos eran hijos o hijas, hermanos o hermanas, padres o madres de algún dios. Esta interpretación se confirma por una usanza paralela de Egipto, en donde los reyes eran reverenciados como dioses, la reina llamada «esposa del dios» o «madre del dios», siendo llevado el título de «padre del dios» no solamente por el padre verdadero del rey, sino también por el suegro. De una manera parecida, quizá, el hombre que enviaba a su hija a engrosar el harén regio podía permitirse que lo nombrasen «padre del dios».

Ciniras, como el rey David, fue arpista

El uso de la música como medio de inspiración profética entre los hebreos

Influencia de la música sobre la religión

Si podemos juzgar del rey semítico Ciniras por su nombre mismo, debió ser, como David, un arpista, pues el nombre de Ciniras está evidentemente relacionado con la palabra griega *cinira*, «una lira», que a su vez proviene de la semítica *kinnor*, «una lira», la propia palabra aplicada al instrumento que tocaba David ante Saúl. No erraremos probablemente al suponer que en Pafos, como en Jerusalén, la música de lira o arpa no fue tan sólo un pasatiempo destinado a entretener los ratos de ocio, sino que formó parte del servicio religioso, y la influencia inspiradora de su melodía quizá se atribuía, como el

efecto del vino, a la inspiración directa de una deidad. Es verdad que en Jerusalén la clerecía del templo profetizaba al son de arpas[17], salterios y címbalos y asimismo parece que el clero irregular, llamando así a los profetas, también dependía en algún tanto de tales estímulos para alcanzar el estado de éxtasis que ellos tomaban como conversación directa con la divinidad. También, del mismo modo que la nube de melancolía que de vez en cuando oscurecía la mente caprichosa de Saúl se consideraba como un mal espíritu del Señor afligiéndole, por otro lado las melodías solemnes del arpa que apaciguaban y tranquilizaban sus perturbados pensamientos pudieran muy bien haber parecido al atormentado rey la verdadera voz de Dios o de su buen ángel susurrándole la tranquilidad. Aún en nuestros días, un gran escritor religioso, profundamente sensible a la música, decía que las notas musicales, con potencia suficiente para encender la sangre y enternecer el corazón, no pueden ser simples sonidos vacuos y nada más; no, ellos han escapado de alguna más alta esfera; ellos exhalan armonías eternas, la voz de los ángeles, el «Magnificat» de los santos[18]. Es así como la ruda imaginación del hombre primitivo se transfigura y su feble balbuceo se refuerza en ondulante reverberación en la prosa musical de Newman. Ciertamente la influencia de la música en el desenvolvimiento de la religión es asunto que recompensaría a quien lo estudiara cariñosamente. No podemos dudar de que ésta, la más íntima y afectiva de todas las artes, ha hecho mucho, tanto para crear como para expresar las emociones religiosas, modificando más o menos profundamente el edificio de las creencias, de las que, a simple vista, parece una simple servidora. El músico ha tenido su parte, tanto como el profeta y el pensador, en la formación de la religión. Toda fe tiene su respectiva música y la diferencia entre los credos puede casi expresarse en notas musicales. El intervalo, por ejemplo, que divide las algazaras salvajes de Cibeles del solemne ritual de la Iglesia católi-

ca, se mide por el abismo que separa los disonantes golpes de platillos y panderos de las graves armonías de Palestrina y Haendel. En la diferencia de la música alienta un espíritu distinto.

Tradiciones respecto a la muerte de Ciniras

Un aspecto esencial del mito de Adonis es su prematura y violenta muerte. Si, como dijimos, los reyes de Pafos personificaban regularmente a Adonis, debemos entonces preguntarnos si lo imitaban no sólo en vida sino además en su muerte. La tradición difiere en cuanto al final de Ciniras. Algunos pensaban que él mismo se dio muerte al descubrir el incesto con su hija; otros sostenían que, al igual que Marsias, fue derrotado por Apolo en un certamen musical y matado por el vencedor[19]. Sin embargo, en sentido estricto no puede afirmarse que haya muerto en el esplendor de su juventud si es que alcanzó, como asegura Anacreón, la considerable edad de 160 años[20]. Si hemos de elegir entre las dos historias, quizá es más probable que haya perecido de una muerte violenta y no que haya alcanzado una edad que supera con ocho años a la de Thomas Parr[21], si bien se queda corta en relación con el promedio antediluviano. La vida de los hombres eminentes de épocas remotas es excesivamente elástica y puede alargarse o acortarse, en aras de la historia, conforme al gusto e imaginación del historiador.

Capítulo 7

Prostitución sagrada[*]

I

Prostitución sagrada en Asia Menor

En el capítulo anterior vimos cómo por toda Asia Menor se implementó de manera habitual un sistema de prostitución sagrada, y que tanto en Fenicia como en Chipre la práctica fue asociada en especial con el culto de Adonis. En vista de que algunos autores, cuyas opiniones merecen todo nuestro respeto, han rechazado la explicación que he adoptado sobre dicha costumbre privilegiando otra[1], dedicaré este capítulo a reconsiderar el tema e intentaré reunir, a partir de un escrutinio más cuidadoso y de una revisión más extensa de las fuentes, los testimonios suficientes para poder arrojar una luz más esclarecedora sobre la costumbre y, de este modo, sobre el culto de Adonis.

Mujeres sagradas en los templos tamiles de la India meridional

Estas mujeres son a veces casadas con el dios y desposadas por él

En la India, las mujeres danzantes consagradas al servicio de los templos tamiles reciben el nombre de *devadā sī*, «servidora o esclava de los dioses», pero en el habla corriente se las conoce simplemente como prostitutas. Todos los templos tamiles de importancia en la India meridional poseen su tropel de estas mujeres sagradas. Entre sus deberes formales se encuentran bailar dos veces al día en el templo, en la mañana y en la tarde; abanicar al ídolo con colas de yak; cantar y bailar para él cuando es llevado en procesión, y sostener la flama sagrada llamada *kumbhārati*. Las inscripciones señalan que, en el año 1004 d. C., el gran templo del rey Chola Rājarāja en Tanjore contaba con 400

«mujeres del templo»; éstas ocupaban residencias gratuitas en los callejones que lo circundan y gozaban de tierras libres de impuestos que formaban parte de los terrenos donados al templo. Desde la infancia se las entrena para bailar y cantar. Con el fin de tener un parto seguro, las mujeres encintas a menudo hacen el voto de consagrar su fruto, si es niña, al servicio de Dios. Entre los tejedores de Tiru-kalli-kundram, un pueblecito en el distrito de Madrás, la hija mayor de cada familia es entregada al templo. Una vez cedidas a la deidad, las muchachas son formalmente casadas, a veces con el ídolo, a veces con una espada, antes de asumir sus deberes. De ahí que con frecuencia, si no es que siempre, se las considere esposas del dios.

Entre los kaikolans, una numerosa casta de tejedores tamiles diseminados por toda la India meridional, al menos una muchacha en cada familia debe ser entregada al templo. El ritual, tal como se observa en la iniciación de una de ellas en Coimbatore, involucra «una especie de ceremonia nupcial. Se invita a los familiares en un día propicio, y el tío materno, o alguien en su representación, ata una cinta dorada alrededor de la frente de la muchacha, y luego la carga y la coloca sobre un tablón frente a los invitados reunidos. Un sacerdote brahmán recita *mantras* y prepara el fuego sagrado (*homa*). La madre de la muchacha obsequia al tío ropas nuevas. Para los verdaderos esponsales se invita a un brahmán rico, pero si esto no es posible, entonces a un brahmán de una posición más modesta. Esta invitación obedece a que, después del ídolo, el brahmán es la figura más importante y, además, quien lo representa. Se cuenta que cuando el hombre que está por recibir los primeros favores de la muchacha se une a ella, debe colocar una espada, al menos por unos cuantos minutos, al lado de ésta». Cuando una de las danzantes fallece, su cuerpo es envuelto con ropas nuevas tomadas para ese fin del ídolo; además, las flores son provistas por el templo al que ésta pertenecía. Ninguna liturgia se lleva a

cabo en el templo hasta que se hayan completado todos los rituales sobre su cuerpo, pues se cree que el ídolo, siendo su esposo, se encuentra en el estado de polución ceremonial que caracteriza a los dolientes humanos, lo cual le impide atender sus deberes religiosos. En Mahratta se conoce a esta devota mujer como *murli*. La gente común y corriente cree que cada cierto tiempo la sombra del dios desciende sobre ella, apoderándose de su persona. Cuando esto sucede, poseída, la mujer se sacude hacia atrás y hacia delante, y a veces la gente la consulta para que les prediga el futuro, o depositan dinero a sus pies y toman como un oráculo las sabias o descabelladas palabras que brotan de sus labios. Pero no son únicamente mujeres jóvenes las que adoptan la profesión de prostitutas de los templos. En Tulava, un distrito en el sur de la India, cualquier mujer de las cuatro castas superiores que esté harta de su esposo, o que sea viuda y por lo tanto el matrimonio le esté prohibido, o que esté aburrida de mantenerse célibe, puede ir a un templo y comer del arroz ofrecido al ídolo. Después de esto, si pertenece a la casta brahmánica, tiene derecho a vivir en el templo o a las afueras del recinto, lo que ella prefiera. Si decide vivir en el interior, recibe una provisión diaria de arroz, y debe barrer, abanicar al ídolo y reservar sus amores para los brahmanes. Los hijos varones de estas mujeres conforman una casta especial llamada *moylar*, aunque ellos prefieren el título de *sthānika*. De éstos, quienes logran conseguir un empleo deambulan por el templo barriendo las diferentes áreas, rocian do estiércol sobre el piso, ondeando lámparas frente a los dioses y cumpliendo con otras tareas. Algunos de ellos, excluidos de estos oficios sagrados, no tienen más alternativa que ganarse el pan por medio de un trabajo digno. Por su parte, las hijas son educadas para vivir como sus madres o son entregadas en matrimonio a los *sthānikas*. Las mujeres brahmanes que optan por no vivir al interior del templo, así como las mujeres de las tres castas inferiores, cohabitan

con un hombre de ascendencia pura, pero anualmente deben pagar una cantidad fija al templo.

Entre los pueblos ewe del África Occidental las prostitutas sagradas son consideradas esposas del dios

Todavía más iluminadoras para nuestros fines son las costumbres en África Occidental. Entre los pueblos de habla ewe de la Costa de los Esclavos «son dos las maneras de reclutar personas para el sacerdocio, a saber, afiliando mancebos o directamente consagrando adultos. Los jóvenes de ambos sexos consagrados o afiliados a un dios reciben el nombre de *si*, "huir", y *kosio*. La palabra *kosio* deriva de *kono*, "estéril", pues el niño que es entregado a un dios queda a su servicio y sus padres lo pierden para siempre. Puesto que las mujeres pasan a ser "esposas" del dios al que están consagradas, algunos europeos han traducido la terminación —*si*, en *vM du-si* [otro nombre para estas mujeres devotas], como "esposa", a pesar de que, en su acepción general, no se le traduzca así, por lo que se trata de un uso aplicado exclusivamente a las personas consagradas a un dios. La ocupación principal de una *kosi* es la prostitución, y en cada villorrio hay por lo menos una institución en la que se recibe a las muchachas mejor parecidas entre los 10 y 12 años de edad. Allí permanecen por tres años, aprendiendo los cantos y las danzas propias del culto a los dioses, y prostituyéndose con los sacerdotes y los internos del seminario para varones. Al término de su noviciado se convierten en prostitutas públicas. Sin embargo, no se ve en esta condición algo que deba reprocharse; antes bien, se cree que estas mujeres están casadas con el dios, y por lo tanto es él quien provoca y gobierna sus excesos. Si bien, en sentido estricto, su libertinaje debería limitarse a los creyentes varones que viven en el templo del dios, en la práctica es indiscriminado. Los hijos nacidos de estas uniones también pertenecen al dios». Estas mujeres no tienen permitido casarse, pues las consideran esposas de un dios.

Las esposas humanas del dios-pitón

También en esta región de África, «las mujeres *kosio* de Dañh-gbi, o Dañh-sio, esto es, las esposas, sacerdotisas y prostitutas del templo de Dañhgbi, el dios-pitón, tienen su propia organización. Por lo general viven juntas en un conglomerado de casas o chozas rodeadas por una barda, y en estos recintos las novicias se someten a un periodo de iniciación de tres años. En su mayor parte se obtienen nuevas integrantes afiliando muchachas jóvenes. Sin embargo, cualquier mujer, casada o soltera, esclava o libre, con tan sólo fingir públicamente que está poseída y dar los alaridos convencionales, reconocidos como indicaciones de posesión divina, puede unirse de inmediato al grupo y ser admitida a las viviendas de la orden. La mujer que se integra de este modo es inviolable, y durante el periodo de su noviciado tiene prohibido, si es soltera, entrar a la casa de sus padres, y, si es casada, a la de su esposo. Esta inviolabilidad no sólo le da a las mujeres oportunidades para gratificar una pasión ilícita, sino que a veces sirve también para que la esclava perseguida o la esposa rechazada escape de los maltratos de su señor y amo, pues todo lo que tiene que hacer para conseguir un asilo seguro es pasar por la forma convencional de posesión». El dios-pitón se casa con estas mujeres secretamente en su templo y de ellas obtiene su progenie, si bien son los sacerdotes quienes consuman la unión.

Supuesta conexión entre la fertilidad de la tierra y el casamiento de mujeres con la serpiente

En nuestro caso resulta importante observar que se cree que existe un lazo muy estrecho entre la fertilidad de la tierra y el casamiento de estas mujeres con el dios serpiente. La época en la que se busca a nuevas novias para el dios reptil coincide con la estación en la que el mijo comienza a germinar. Entonces, las sacerdotisas ancianas, armadas con mazas, recorren con frenesí las calles, aullando como locas y llevándose a todas las niñas de ocho a 12 años que se encuentren fuera de casa para convertirlas en las novias de la serpiente. En estas fe-

chas, a veces la gente devota deja a sus hijas a las puertas con el objeto de que tengan el honor de ser consagradas al dios. Es probable que la necesidad de casar a estas mujeres con el dios serpiente se deba a que de este modo él puede cumplir con la importante función de hacer que los cultivos crezcan y que el ganado se multiplique, pues se cuenta que este pueblo «invoca a la serpiente en las estaciones excesivamente húmedas, secas o áridas; para todo aquello que tiene que ver con su gobierno y el cuidado de sus re baños; en una palabra, para todas las necesidades y dificultades que no competen a su nueva partida de dioses[2]». En una ocasión, durante un mal temporal, el agente holandés Bosman encontró al rey de Whydah muy enojado. Su majestad explicó la razón de su turbación diciendo «que ese año había enviado ofrendas mucho más grandes que lo acostumbrado a la casa de la serpiente, a efecto de obtener una buena cosecha, y que uno de sus virreyes (a quien me mostró), en nombre de los sacerdotes que pronosticaban un año de sequías, de nuevo le había solicitado que enviara todavía más. A esto el rey respondió que no tenía la intención de hacer más donaciones ese año, y que si la serpiente no les concedía una cosecha abundante, la dejaría sola, pues (afirmó): más perjudicado no puedo estar, con casi todo mi grano podrido en el campo».

Esposas humanas del dios-serpiente entre los akikuyos

Los akikuyos de África Oriental Británica «siguen una costumbre que evoca la del dios pitón y sus esposas en el África Occidental. A intervalos de varios años, según creo, los curanderos mandan construir chozas con el fin de adorar a una serpiente de río. El dios serpiente requiere que sus esposas y las mujeres, en especial las más jóvenes, vayan a estas chozas. Aquí los curanderos consuman la unión. Si el número de mujeres que acuden a las chozas voluntariamente no es suficiente, se atrapa y lleva a la fuerza a varias muchachas. Si no me equivoco se dice que Dios (Ngai) es

quien engendra el producto de esta unión (Ngai): en cualquier caso, varios niños en Kikuyu son considerados hijos de Dios».

Hombres y mujeres sagrados en África Occidental: la creencia de que la deidad los posee

Entre los negros de la Costa de los Esclavos hay, como hemos visto, hombres *kosio* y mujeres *kosio*, es decir, hombres y mujeres consagrados, sacerdotes y sacerdotisas, y las ideas y costumbres alrededor suyo son similares. Al igual que las mujeres, los hombres pasan por un noviciado de tres años. Una vez que el noviciado termina, cada candidato debe demostrar que cuenta con la aceptación del dios y que éste lo considera digno de su inspiración. Escoltado por un grupo de sacerdotes, el aspirante acude a un santuario y se sienta sobre un taburete que pertenece a la deidad. Entonces los sacerdotes ungen su cabeza con una esencia mística e invocan al dios con profundos y salvajes coros. Mientras cantan, el joven, si tiene el favor de la deidad, se estremece violentamente, simula convulsionarse, saca espuma por la boca, y danza con frenesí, a veces por más de una hora. Ésta es la prueba de que el dios lo ha poseído. Después debe guardar silencio en un templo durante siete días y siete noches. Al concluir este periodo, lo sacan del templo, un sacerdote le abre la boca para indicarle que ya puede usar la lengua, recibe un nuevo nombre y la ordenación completa. A partir de ese momento se le considera sacerdote y médium de la deidad a la que sirve, y la gente ve en las palabras que profiere en ese estado mórbido de excitación mental, tenido por inspiración divina, las palabras mismas del dios en boca del hombre. Era una costumbre que cualquier falta que un sacerdote cometiera durante su frenesí quedase impune, sin duda porque se creía que el autor de la acción era el dios mismo. Sin embargo, se abusó tanto de esta prerrogativa clerical que bajo el rey Gezo hubo que modificar la ley, y si bien es cierto que mientras dura su posesión divina el criminal inspirado se encuentra se-

guro, ahora es posible castigarle tan pronto como el espíritu de la deidad lo abandona.

También entre los pueblos tshi de la Costa de Oro hay hombres y mujeres sagrados que se cree están inspirados por la deidad

Las costumbres y creencias de los pueblos de habla tshi en relación con los hombres consagrados y las mujeres consagradas, los sacerdotes y las sacerdotisas, son muy similares. Se cree que cada cierto tiempo estas personas son poseídas o inspiradas por la deidad a la que sirven, periodo en el que son consultadas como oráculos. Como preparación para alcanzar el punto necesario de excitación bailan al ritmo de los tambores. Hay un himno especial para cada dios, y cada himno se canta conforme a un patrón especial de las percusiones y con el acompañamiento de una danza especial. Y es mientras danza al ritmo de los tambores que el sacerdote o la sacerdotisa pronuncia las palabras oraculares en una voz ronca o gutural que la audiencia toma como la voz del dios. De este modo, la danza ocupa un lugar preponderante en la educación de sacerdotes y sacerdotisas, que entrenan por meses antes de poder actuar en público. Estos portavoces de la deidad son consultados sobre prácticamente cualquier asunto y sus servicios son bien remunerados. «Como cualquier otro miembro de la comunidad, los sacerdotes contraen matrimonio y compran esposas; empero, las sacerdotisas nunca se casan ni puede pagarse dinero por <la cabeza> de una de ellas. Aparentemente, esto se debe a que las sacerdotisas pertenecen al dios al que sirven y, por lo tanto, no pueden ser propiedad de ningún hombre, como ocurriría si se casasen con uno. Esta prohibición se extiende únicamente al matrimonio, por lo que las sacerdotisas no están excluidas del comercio sexual. Los hijos de un sacerdote o una sacerdotisa no son educados de manera consuetudinaria para la profesión sacerdotal; por lo general se deja pasar una generación y los elegidos son los nietos. Es común que las sacerdotisas sean más licenciosas, y la tradición les

permite gratificar sus pasiones con cualquier hombre que sin razón aparente atrape su imaginación[3]». Las filas de este sacerdocio hereditario son ocupadas continuamente por personas que se consagran o son consagradas por sus familias o amos a la profesión. Hombres, mujeres e incluso niños pueden convertirse en miembros del sacerdocio. Cuando una madre ha perdido a varios hijos, no es inusual que haga el voto de consagrar a su siguiente hijo al servicio de los dioses, con la esperanza de que de ese modo el niño conserve la vida. Así, una vez que éste nace es reservado para el sacerdocio, y al llegar a la madurez por lo general cumple el voto hecho por la madre y se convierte en sacerdote o sacerdotisa. En la ceremonia de ordenación el fiel tiene que demostrar su vocación para la vida sagrada en la forma acostumbrada: fingiendo o experimentando convulsiones, bailando frenéticamente al batir de tambores, y profiriendo con voz ronca y antinatural palabras que se cree pertenecen a la deidad misma, temporalmente alojada en el cuerpo del hombre o la mujer.

II

También en Asia Menor se creía que las prostitutas sagradas estaban poseídas por el dios y casadas con él

Tenemos entonces que en África y algunas veces, cuando no regularmente, en la India, las prostitutas sagradas vinculadas a los templos son vistas como esposas del dios, y sus excesos justificados so pretexto de que están fuera de sí y actúan bajo inspiración divina. En esencia, ésta es la explicación que he propuesto acerca de la prostitución sagrada tal como los pueblos del Asia Menor la practicaron en la Antigüedad. Mediante sus libertinas relaciones en los templos, las mujeres —por igual doncellas, matronas o rameras profesionales— imitaban la conducta licenciosa de una gran diosa de la fertilidad con el objeto de asegurar la abundancia de los campos y los árboles, de los

hombres y los animales. Al cumplir con esta importante y sagrada función es probable que se haya pensado que las mujeres, como sus hermanas en el África Occidental, en realidad estaban poseídas por la diosa.

También se creía que los hombres sagrados (ḳedeshim) del Asia Menor estaban poseídos por la deidad y que actuaban y hablaban en su nombre

Parecido de los profetas hebreos con los hombres sagrados del África Occidental

Tal como en África Occidental las mujeres consagradas tienen su contrafigura masculina, lo mismo ocurría en Asia Menor, donde los hombres sagrados (*ḳedeshim*) claramente correspondían a las mujeres sagradas (*ḳedeshoth*). En otras palabras, los esclavos sagrados de los templos eran el complemento de las esclavas sagradas. Y así como en África Occidental el ras go distintivo de los hombres consagrados es su supuesta posesión o inspiración por la deidad, puede conjeturarse que también lo era entre los esclavos sagrados (los *ḳedeshim*) del Asia Menor, a los que es probable que además se les considerara personificaciones, temporales o permanentes, de la deidad, poseídos cada cierto tiempo por su espíritu divino, actuando en su nombre y hablando con su voz. Existía también la creencia de que los profetas hebreos eran poseídos temporalmente por espíritus divinos que hablaban a través suyo, tal como los negros del África Occidental creen que un espíritu divino habla a través de los hombres consagrados, sus sacerdotes. Sin duda, los paralelos entre los profetas de Israel y África Occidental son muchos y muy interesantes. Los profetas hebreos usaban la música con el objeto de inducir el trance profético; recibían el espíritu divino aplicando un aceite mágico sobre su cabeza; parece ser que se distinguían de la gente común por ciertas marcas en el rostro, y se les consultaba no sólo en las grandes emergencias nacionales, sino además en los asuntos ordinarios de la vida diaria, sobre los que se esperaba dieran información y su consejo a cambio de una pequeña paga. Sin embargo, a diferencia de los profetas, que vagaban libre-

mente por el país, el *ḳedeshim* estaba casi siempre vinculado a un santuario, y entre los deberes que ahí debía cumplir se encuentran algunos que sin duda resultaban repugnantes para la conciencia de hombres imbuidos de una moral más puritana. Es posible resumir en qué consistían tales deberes, por un lado, a partir de la conducta de los hijos de Helí hacia las mujeres que llegaron al tabernáculo[4], y, por el otro, a partir de las creencias y prácticas de los «santones» que han sobrevivido hasta nuestros días en el mundo rural sirio.

Santones en la Siria moderna

De estos «santones» se dice que «descartando a los impostores, se trata de hombres a los que llamaríamos locos, conocidos entre los sirios como *mejnūn*, poseídos por un genio o espíritu. Es común verles andar con ropas sucias o completamente desnudos. Puesto que se cree que están embriagados por la deidad, los hombres más decorosos y de la posición más alta entre los musulmanes se permiten emplear un lenguaje indecente a petición suya, sin ser por ello reprendidos. Tampoco las mujeres ignorantes musulmanas retroceden ante su presencia, pues abrigan la superstición de que, en tanto hombres poseídos por Dios, tienen una autoridad divina que no pueden atreverse a resistir. Esta actitud sumisa puede ser excepcional, pero hay más que rumores sobre su existencia. Los <santones> no son como los derviches comunes que los viajeros muy a menudo encuentran en El Cairo, ni como los locos ordinarios a quienes se mantiene con grilletes para impedir que se hagan daño a sí mismos o a otras personas. Sin embargo, su apariencia y las expresiones en torno suyo ilustran de algún modo el juicio popular sobre antiguos videntes, o profetas, en la época de Oseas: <El profeta es un insensato, presa de delirio el hombre del espíritu>.[5] Asimismo, en la época de Jeremías, al hombre que se hacía profeta se le consideraba tan bondadoso como a un loco». Para completar el paralelo se cree que estos vagabundos «poseen además un po-

der profético que les permite predecir el futuro y advertir a la gente con la que viven sobre cualquier peligro inminente».

La licencia concedida a estos santones puede explicarse por el deseo de las mujeres de tener descendencia

Puede conjeturarse que las mujeres tenían un poderoso motivo para entregarse a los brazos de estos «santones»: la esperanza de obtener descendencia a través suyo. Y es que en Siria aún existe la creencia de que, aun muertos, los santos pueden engendrar hijos en mujeres estériles, quienes, por consiguiente, visitan los santuarios buscando ver cumplido su anhelo más profundo. Por ejemplo, en los Baños de Salomón en el norte de Palestina, chorros de aire caliente escapan del suelo; uno de estos baños, llamado Abu Rabah, constituye un santuario famoso para esposas sin hijos que desean satisfacer sus anhelos maternales. Así, dejan que el aire caliente corra por todo su cuerpo y están convencidas de que los hijos nacidos después de esta visita son engendrados por el santo del lugar. Sin embargo, el santo que goza de la más alta reputación a este respecto es san Jorge. El santo se revela en sus santuarios diseminados por todo el país; y en cada uno de estos santuarios hay una tumba o algo parecido a una tumba. El más celebrado de estos santuarios se localiza en Kalat el Hson, en el norte de Siria. Mujeres estériles de todos los credos, entre ellas musulmanas, lo visitan. «Muchos nativos se encogen de hombros cuando se habla del santuario en conexión con las mujeres. Como sea, lo cierto es que muchas personas desconocen la verdadera naturaleza del lugar y piensan que el santo más poderoso del mundo, como le consideran, puede darles un hijo». «Sin embargo, la verdadera naturaleza del lugar está comenzando a reconocerse, por lo que muchos musulmanes le han prohibido a sus esposas visitarlo».

III

Creencia de que hombres y mujeres pueden ser hijos o hijas de un dios

Costumbres como la anterior pueden ayudarnos a explicar la creencia, no sólo en Siria, de que hombres y mujeres pueden ser, en efecto y no sólo metafóricamente, hijos e hijas de un dios, pues estos santos modernos, cristianos o musulmanes, que engendran hijos de madres sirias no son sino los dioses antiguos ocultos bajo un delgado velo. Si tal como ocurre hoy en día, también en la Antigüedad las mujeres semitas visitaban de manera regular los santuarios buscando deshacerse de la tacha de esterilidad —la oración de Ana es un ejemplo familiar de esta práctica—,[6] podríamos fácilmente entender no sólo la tradición de los hijos de Dios que tuvieron progenie con las hijas de hombres, sino además el porqué una enorme cantidad de nombres hebreos de seres humanos son en realidad títulos divinos. De hecho, un sinfín de hombres y mujeres, cuyas madres acudieron a lugares santos en busca de progenie, llegarían a ser considerados hijos del dios y recibirían por consiguiente un nombre divino. Así, Ana llamó Samuel a su hijo, que significa «nombre de Dios» o «su nombre es Dios», y lo más probable es que en verdad creyera que el niño había sido, en efecto, engendrado en su vientre por la deidad. La consagración de estos niños al servicio de Dios en el santuario no era sino una forma de devolver al padre divino su hijo divino. Del mismo modo, en África Occidental, cuando una mujer queda encinta en el santuario de Agbasia, la deidad que concede progenie a las mujeres, ella consagra su hijo al dios como esclavo sagrado.

Correspondencia entre los santos de la Siria moderna y el antiguo Baal o Adonis

Así pues, en las actuales creencias y costumbres sirias quizá se encuentre la clave para entender la práctica de la prostitución religiosa en las mismas regiones durante la Antigüedad. En ese entonces, como ahora, las mujeres se acercaban a la deidad local —el Baal o el Adonis de antaño, el Abu Rabah o san Jorge de nuestros días— buscando satisfacer el deseo na-

tural del corazón femenino; entonces como ahora, hombres sagrados aparentemente personificaban al dios local, y al hacerlo es probable que de verdad creyesen que actuaban bajo inspiración divina, y que la función que desempeñaban era necesaria para la fertilidad de la tierra, así como para la propagación de la especie humana. La influencia moralizante del cristianismo y del Islam ha mantenido estas costumbres dentro de márgenes muy estrechos. Incluso bajo el régimen turco hoy se llevan a cabo únicamente en lugares secretos y remotos. Empero, si la práctica ha perdido fuerza, el principio que le da vida sigue siendo fundamentalmente el mismo: es el deseo de la perpetuación de la especie, así como la creencia de que un ser natural y legítimo puede producirse por la manifestación del poder divino en el cuerpo humano.

La creencia en la paternidad física de Dios no está confinada a Siria

Hijos del dios-serpiente

Tanto en la Antigüedad como en la época moderna la creencia en la paternidad física de Dios no está confinada a Siria. En otras partes, varios hombres han sido tomados por hijos de Dios en el sentido más literal de la palabra, esto es, engendrados por su espíritu santo en el vientre de mujeres mortales. Me limitaré a ilustrar la creencia con algunos ejemplos extraídos de la Antigüedad clásica. Así, con el propósito de obtener progenie, las mujeres acostumbraban visitar el gran santuario de Esculapio, situado en un hermoso valle elevado al que se llega por un camino que serpentea a través de un profundo desfiladero boscoso desde la bahía de Epidauro. Mientras las mujeres dormían en el recinto sagrado una serpiente las visitaba en sueños, y se creía que los hijos a los que más tarde daban luz habían sido engendrados por el reptil. Parece ser que, en efecto, las serpientes eran consideradas como el dios mismo, pues Esculapio solía revelarse bajo ese aspecto[7]. Además, en sus santuarios se guardaba y alimentaba a serpientes vivas para sanar a los enfermos, pues existía la creencia de

que éstas verdaderamente eran sus encarnaciones. De ahí también la creencia de que el dios serpiente fuese quien realmente engendraba a los niños nacidos de madres que habían visitado un santuario de Esculapio. Varios hombres célebres de la Antigüedad clásica fueron elevados a una jerarquía divina por leyendas similares de un nacimiento milagroso. Los habitantes de Sición compartían la certeza de que su famoso paisano Arato era hijo de Esculapio; se decía que su madre lo había concebido de una serpiente. Probablemente la mujer había pasado la noche en el santuario de Esculapio en Sición, donde se exhibía una estatuilla suya sentada sobre una serpiente, o quizá en el so litario santuario del dios en Titane, no muy lejos de Sición, donde las serpientes sagradas se arrastraban entre los antiguos cipreses en la cima de la colina, sobre el estrecho y frondoso valle del río Asopo con su blanquecina y túrbida corriente adentrándose en sus profundidades. Ahí, bajo la sombra de los cipreses, con el murmullo del Asopo susurrando en sus oídos, la madre de Arato pudo haber concebido, o imaginó que lo hacía, al futuro redentor de su nación. Igualmente, se dice que la madre de Augusto concibió a su hijo de una serpiente en un templo de Apolo, dando origen a la reputación del emperador como hijo de ese dios. Historias similares se contaban del héroe mesenio Aristómenes, de Alejandro el Grande y de Escipión el Viejo, todos ellos, según se dice, engendrados por serpientes. Del mismo modo, según Eliano, en la época de Herodes una serpiente le hizo el amor a una joven de Judea[8]. ¿Podría esta historia ser una versión distorsionada del origen de Cristo?

Capítulo 8

El ritual de Adonis[*]

I

Festivales de la muerte y resurrección de Adonis

El festival en Alejandría

El festival en Biblos

En los festivales que a Adonis hacían en el Asia Menor y en Grecia, lloraban anualmente la muerte del dios con amargas lamentaciones, principalmente las mujeres; sus imágenes, amortajadas como los muertos, eran llevadas en procesión funeral y después arrojadas al mar o en los manantiales. En algunos lugares se celebraba su resurrección al día siguiente, mas en los distintos sitios las ceremonias variaban algún tanto en la forma y evidentemente también en la estación anual de su celebración. En Alejandría extendían sobre dos lechos las imágenes de Afrodita y Adonis, dejando a su lado frutas maduras de toda clase, pasteles, macetas con plantas y enramadas verdes de anís, entrelazadas. El matrimonio de los amantes se celebraba durante un día, y por la mañana del siguiente las mujeres, ataviadas de duelo, con el pelo suelto y el pecho desnudo, llevaban la imagen del dios muerto a la orilla del mar y lo encomendaban a las olas. Le lloraban, mas no sin esperanza, pues contaban que el que habían perdido volvería otra vez. La fecha en que se cumplía esta ceremonia alejandrina no está expresamente estatuida, pero la mención de frutas maduras hace deducir que tenía lugar a final del verano. En el gran santuario fenicio de Astarté, en Biblos, lloraban anualmente la muerte de Adonis a las estridentes y plañideras notas de la flauta, entre lamentos y golpes de pecho; pero al día siguiente creían que volvía otra vez a la vida y ascendía a los cielos en

presencia de sus adoradores. Los desconsolados creyentes que quedaban en la tierra se afeitaban la cabeza como hacían los egipcios a la muerte del buey Apis; las mujeres que no podían hacer el sacrificio de sus bellas trenzas tenían que entregarse a extranjeros en cierto día del festival y dedicar a Astarté la paga de su vergüenza.

Fecha del festival en Biblos

La anémona y la rosa encarnada: flores de Adonis

Festivales de Adonis en Atenas y Antioquía

Este festival fenicio parece haber sido vernal, pues su fecha se determinaba por la coloración del río Adonis y ésta, como se ha observado por los viajeros modernos, ocurre en primavera: en esta estación, la tierra roja que viene de las montañas desnudadas por las lluvias tiñe las aguas del río y aun del mar muy fuertemente con un matiz rojo sanguinolento, y este tinte purpúreo se creía que era la sangre de Adonis, herido mortalmente todos los años por el jabalí en el monte Líbano. También se decía que la anémona escarlata había brotado de la sangre de Adonis o había quedado teñida por ella, y como la anémona florece en Siria hacia Pascuas, puede pensarse que ella demuestra que el festival de Adonis, o por lo menos uno de sus festivales, se celebraba en la primavera. El nombre de la flor está probablemente derivado de Naaman («querido»), que creemos fue un epíteto de Adonis[1]: todavía los árabes llaman a la anémona «heridas del Naaman». También se decía que la rosa encarnada debía su matiz al mismo triste suceso; Afrodita, al precipitarse sobre el amante herido, pasó por entre rosales de flores blancas y las espinas arañaron cruelmente sus tiernas carnes, tiñendo para siempre las blancas rosas con su sangre sagrada. Sería ocioso quizá confiar demasiado en las pruebas deducidas del calendario floral y en particular insistir en argumento tan frágil como el capullo de la rosa. Aun así, concediendo todo lo más posible a la conseja que liga la rosa damascena con la muerte de Adonis, señala más bien al verano que a la primavera la celebración de su pa-

sión. En Ática, el festival caía en pleno verano, pues cuando los atenienses aparejaron contra Siracusa la flota cuya destrucción disminuyó permanentemente el poder ateniense, levó anclas en pleno verano y por una fatal coincidencia los ritos melancólicos de Adonis estaban celebrándose al mismo tiempo. Cuando las tropas marcharon hacia el puerto para embarcar, las calles por donde pasaban estaban orladas de féretros e imágenes simulando cadáveres, desgarrados los aires por los gritos de las mujeres que lamentaban la muerte de Adonis. La circunstancia tendió una sombra de tristeza al zarpar la armada más espléndida que Atenas envió jamás al mar[2]. Muchos años después, cuando el emperador Juliano hizo su primera entrada en Antioquía, encontró de parecido modo a la alegre y lujosa capital del Oriente sumida en una aparente tristeza por la muerte anual de Adonis; si él tenía algún presentimiento de desgracia, los gritos y lamentos que atronaban sus oídos debieron herirlo como si fueran por su propio funeral.

Semejanza de estos ritos con ceremonias de la India y Europa

Muerte y resurrección de Adonis: expresión mítica de la decadencia y el resurgimiento anual de la vida vegetal

Adonis a veces ha sido tomado por el sol

Es patente la semejanza de estas ceremonias con las índicas y europeas que ya hemos descrito en otra parte[3]. En particular, y aparte de la fecha de su celebración, algún tanto dudosa, la ceremonia alejandrina es en su mayor parte idéntica a la india[4]. En ambas se celebra en efigie el matrimonio de dos seres divinos, cuya afinidad con la vegetación creemos indicada por las plantas verdes de que están rodeados, y sobre las imágenes hacen el duelo para después arrojarlas al agua. De la similitud de estas costumbres entre sí y las primaverales y veraniegas de la Europa moderna, debemos esperar naturalmente que admitan una explicación común. Por esto, si la explicación que de las últimas hemos adoptado es correcta, la ceremonia de la muerte y resurrección de Adonis también debió ser una representación dra-

mática de la decadencia y resurgimiento de la vida vegetal. La deducción así basada en la analogía de las costumbres se confirma por los siguientes rasgos de la leyenda y ritual de Adonis. Se decía que había nacido de un árbol de mirra[5] cuya corteza se rasgó después de diez meses de gestación, permitiendo salir al hermoso infante. Según algunos, un jabalí rompió a colmillazos la corteza y así abrió camino al niño. Un tenue matiz racionalista se dio a la leyenda, diciendo que su madre fue una mujer llamada Mirra, que había sido transformada en el susodicho árbol poco después de haber concebido a la criatura. El uso de la mirra como incienso en el festival de Adonis puede haber dado origen a la fábula. Hemos visto que el incienso se quemaba en los ritos correspondientes de Babilonia, del mismo modo que se hacía arder por los hebreos idólatras en honor de la reina de los cielos, que no era otra que Astarté. Además, la historia en la que Adonis gastaba la mitad del tiempo, y según otros un tercio del año en el mundo de abajo y el resto del tiempo en el mundo superior, se explica muy simple y naturalmente suponiendo que él representaba a la vegetación, especialmente al cereal, que queda enterrado medio año y reaparece sobre el suelo el otro medio. Ciertamente, del fenómeno natural anual, nada hay que sugiera con tanta fuerza la idea de muerte y resurrección como la desaparición y reaparición de la vegetación en otoño y primavera. Adonis ha sido tomado como el sol[6]; pero nada hay en el curso solar anual, dentro de las zonas templadas y tropical, para sugerir que esté muerto por un tercio o mitad del año y vivo la otra mitad o dos tercios. Verdad es que podría concebírsele como debilitado en invierno, pero no puede pensarse que estuviese muerto; su diaria reaparición contradice la hipótesis. Dentro del círculo ártico, donde el sol desaparece por un periodo continuo que varía desde 24 horas hasta seis meses, según la latitud, ciertamente que podría ser una idea evidente su anual muerte y resurrección, pero nadie, excepto el infortunado as-

trónomo Bailly[7], ha mantenido que el culto de Adonis llegase de las regiones árticas. Por otro lado, la muerte y reviviscencia anual de la vegetación es un pensamiento que se presenta presto por sí mismo a los hombres en todos los grados de salvajismo y civilización, y la inmensidad de la escala en la que este siempre recurrente decaimiento y regeneración tiene lugar, conjuntamente con la íntima dependencia del hombre para su subsistencia, se ajustan para formar el evento anual más impresionante que ocurre en la naturaleza, al menos en las zonas templadas. No maravilla que un fenómeno tan importante, tan extraño y tan universal haya sugerido ideas similares dando origen a cultos parecidos en muchos países. Por consiguiente, aceptamos como probable la explicación del culto de Adonis que concuerda tan exactamente con los fenómenos naturales y con la analogía de ritos similares en otros países. Además, la explicación está apoyada por un considerable estado de opinión entre los mismos antiguos, que una y otra vez interpretaron al dios que moría y resucitaba como el grano segado y germinante.

Interpretación del duelo por Adonis como un rito de siega

El abate Lagrange[8] ha sugerido que el duelo por Adonis fue esencialmente un rito de siega destinado a propiciar al dios-grano, que ya estaba pereciendo bajo el filo de la hoz de los segadores o pateado en la era hasta morir bajo las pezuñas de los bueyes. Mientras los hombres lo mataban, las mujeres lloraban lágrimas de cocodrilo en casa para apaciguar su natural indignación con muestras de dolor por su muerte. La teoría se ajusta bien con las fechas de los festivales que recaen en primavera o verano; primavera y verano son las temporadas de cosechar la cebada y el trigo en los países que reverenciaron a Adonis, y no en otoño. Además, está confirmada la hipótesis por la costumbre de los segadores egipcios que, condolidos, llamaban a Isis cuando cortaban las primeras espigas, y también

está acreditada por las costumbres análogas de muchas tribus cazadoras que testimonian gran respeto a los animales que cazan para comer.

Sin embargo, Adonis pudo haber sido un espíritu de los frutos, las raíces comestibles y la hierba antes de volverse el espíritu del cereal

Así interpretada la muerte de Adonis, vemos que no es el desfallecimiento natural de la vegetación en general a los embates del calor estival o del frío hiemal; es la destrucción violenta del cereal por el hombre, que lo derriba cortándolo en el campo, lo aplasta hasta despedazarlo en la era y lo muele hasta hacerlo harina en el molino. Que esto fuese el aspecto principal en que se presentó Adonis mismo en épocas posteriores a los pueblos agrícolas de Levante, puede admitirse, mas que fuera desde el principio el cereal y nada más que el cereal, es dudoso. En un primer periodo puede haber sido, para los pastores sobre todo, la hierba tierna que sale después de llover ofreciendo abundante pasto al ganado flaco y hambriento. En tiempos anteriores, es posible que personalizase al espíritu de las nueces y bayas que los bosques otoñales brindan al cazador salvaje y a su compañera. Exactamente igual que el labriego propiciara al espíritu del grano que él consumía, así el pastor apaciguaría al espíritu de la hierba y las hojas que su ganado rumiaba, y el cazador agradaría al espíritu de las raíces que desenterraba y de los frutos que recogía de las ramas. En todos los casos, la propiciación del espíritu injuriado y colérico abarcaría naturalmente excusas y justificaciones complicadas, acompañadas de exclamaciones ruidosas en su deceso, siempre que por algún incidente deplorable o por necesidad le aconteciera ser muerto o robado. Tan sólo debemos tener presente siempre que el cazador o el pastor salvaje de aquellos remotos días es probable que no hubiese aún aceptado la idea abstracta de la vegetación en general y que, por consiguiente, en tanto que Adonis existiera para ellos en todo, debió ser éste el *Adon* o señor de cada árbol y planta en particular, mejor que

una personificación en conjunto de la vida vegetal entera. Así, debió haber tantos Adonis como árboles y arbustos y cada uno de ellos esperaría recibir las excusas por cualquier daño hecho a su persona o propiedad. Y año tras año, donde los árboles eran de hoja caediza, podría creer que cada Adonis sangraba hasta morir por el rojo de las hojas otoñales y volvía a la vida con el verde tierno de la primavera.

La propiciación del espíritu del cereal pudo haberse fundido con el culto a los muertos

Hay razón para pensar que en tiempos primitivos fue personificado Adonis por un hombre vivo al que mataban en representación del dios. Además, hay pruebas que parecen sugerir que entre los pueblos agricultores del Mediterráneo oriental, el espíritu del grano, sea cualquiera el nombre con que se le conociese, era representado frecuentemente, año tras año, por víctimas humanas que sacrificaban en el campo de siega. Si esto fue así, creemos verosímil que la propiciación del espíritu del cereal tendería a fundirse en algún modo con el culto a los muertos. Quizá los espíritus de estas víctimas volvían a la vida en las espigas que habían nutrido con su sangre, para morir por segunda vez en la siega del cereal. Ahora bien, los espíritus de aquellos que han perecido con violencia están malhumorados y prontos a vengarse de los asesinos en cuantas oportunidades se les depare. Por esto, los intentos para apaciguar las almas de las víctimas asesinadas se mezclarían, según criterio popular al menos, con los intentos de pacificar al asesinado espíritu del cereal: y como los muertos vuelven en la germinación del grano, podría pensarse que volvían en las flores vernales, despertadas de su largo sueño por las brisas primaverales. Habiendo sido enterrados bajo el césped, ¿qué más natural que imaginar que las violetas y jacintos, las rosas y las anémonas, brotaran de «su polvo», estuvieran purpuradas o encarnadas por su sangre y contuvieran alguna parte de su espíritu?

Algunas veces pienso que nunca fue la rosa

tan roja, como en tierra que un césar purpuró;
y de alguna cabeza, que en su tiempo fue hermosa,
del jardín bello ornato, un jacinto brotó.
Y esta reviviente planta cuyo tierno vagido
orla la orilla del río donde nos inclinamos,
¡Ah!, inclínate con tiento, pues pensamos
si de una bella boca invisible ha salido[9].

El festival de los muertos: una fiesta de las flores

En el verano siguiente a la batalla de Landen[10], que fue la más sangrienta del siglo XVII en Europa, la tierra, empapada con la sangre de 20 000 muertos, se cubrió de millones de amapolas y el viajero que pasaba sobre aquel inmenso sudario escarlata podría imaginar que en verdad la tierra devolvía la vida de sus muertos[11]. La gran conmemoración de los difuntos caía en Atenas hacia primavera, a mediados de marzo, cuando las flores tempranas están en capullo. Entonces, creían que los difuntos se levantaban de sus sepulturas y deambulaban por las calles intentando vanamente introducirse en los templos y las casas, que se barreaban contra estos perturbados espíritus con cuerdas, zarzas y brea. El nombre de este festival, según la interpretación más lógica y natural, significa fiesta de las flores y el título va bien con el meollo de las ceremonias, si en esta época, como se pensaba, los pobres espíritus escapaban «de la estrecha morada» con las primeras flores[12]. Por lo tanto, puede haber algo de verdad en la teoría de Renan que muestra en el culto de Adonis un desvarío voluptuoso del culto de los muertos, concebido no como rey de los terrores sino como un insidioso hechicero que atrae a sus víctimas y las arrulla en su sueño eterno. El encanto infinito de la naturaleza en Líbano, pensaba, conduce por sí mismo a las emociones religiosas de esta clase sensual y visionaria, revoloteando vagamente entre el placer y el dolor, entre ensueños y lágrimas. Sería indudablemente una equivocación atribuir a los campesinos sirios el culto de una concepción tan puramente abstracta como la de la muerte en general; sin embar-

go, podría ser verdad que en sus mentes sencillas la idea del espíritu de la vegetación reviviendo estuviera combinada con la muy concreta noción de los espíritus de los muertos que vuelven a la vida otra vez en los días primaverales con las flores tempranas, con el verdor tierno del cereal y los policromados capullos de los árboles. Así, sus ideas sobre la muerte y resurrección de la naturaleza estarían teñidas por sus ideas sobre la muerte y resurrección del hombre, sobre sus personales penas, esperanzas y temores. En semejante tono, no podemos dudar de que la teoría de Renan sobre Adonis está profundamente teñida por recuerdos apasionados, memoria del ensueño afín al sueño eterno que selló sus propios ojos en las laderas de Líbano en recuerdo de la hermana, que duerme en el país de Adonis y nunca volverá a pasear entre anémonas y rosas[13].

II

Cestas de grano, hierba y flores conocidas como los «jardines» de Adonis

Quizá la mejor prueba de que Adonis es una deidad de la vegetación y especialmente del cereal se encuentra en los «jardines» de Adonis, como se llamaba a unas cestas o macetas llenas de tierra en donde se sembraba trigo, cebada, lechugas, hinojo y varias clases de flores que cuidaban durante ocho días, principal o exclusivamente, las mujeres. Acariciadas por el calor del sol, las plantas brotaban rápidamente, pero como no tenían raíces pronto se marchitaban, por lo que al cabo de los ocho días se llevaban con imágenes yacentes de Adonis y todo junto lo tiraban al mar o en los manantiales.

Los jardines de Adonis: encantamientos para promover el crecimiento de la vegetación

Arrojar los «jardines» al agua era un encantamiento para atraer la lluvia

Estos jardines de Adonis la mayor parte de las veces se interpretan como representaciones de Adonis o manifestaciones de su poder: lo representaban en

formas vegetales en su verdadera y original naturaleza, mientras que sus imágenes, como las arrojadas al agua, lo retrataban en su figura humana. Si no nos equivocamos, todas estas ceremonias «adonisias» fueron ideadas en un principio como encantamientos para promover el crecimiento o reviviscencia de la vegetación, y la supuesta ley promovedora de este efecto pertenece a la magia homeopática o imitativa. La gente ignorante cree que imitando los efectos que se desea producir se ayuda a producirlos; así, salpicando con agua harán llover, encendiendo una fogata conseguirán que brille el sol, etc. De igual modo, mimetizando el crecimiento de las cosechas esperan conseguir una cosecha copiosa. El crecimiento rá pido del trigo y la cebada en los jardines de Adonis tenía por designio que la cosecha germinase pronto y brotara sobre la tierra, y el arrojar juntos jardines e imágenes al agua era un encantamiento para asegurar la debida provisión de lluvia fertilizadora. Análogo creemos que era el objetivo de arrojar las efigies de la muerte y el carnaval al agua en las correspondientes ceremonias de la Europa moderna[14]. Todavía se recurre en Europa a la costumbre de remojar a una persona cubierta de hojarasca, que sin duda personifica la vegetación, con el expreso designio de producir lluvias. De igual modo, la costumbre de arrojar agua sobre la última mies segada o sobre la persona que la lleva a casa (costumbre observada en Alemania y Francia y todavía no ha mucho en Inglaterra y Escocia) se practica en algunos lugares con la intención manifiesta de obtener lluvias para las cosechas del año venidero. Así, en Valaquia y entre los rumanos de Transilvania, cuando una moza lleva a casa la corona hecha con las últimas espigas segadas, todos los que la encuentran por el camino se apresuran a echarle agua encima y dos labriegos se colocan a la puerta de la alquería para hacer lo mismo; creen que de no hacerlo así, se agostarían las

Costumbres paralelas en Europa de mojar el cereal durante la siega o la siembra

cosechas del siguiente año. En Prusia araban en primavera, y cuando los patanes y sembradores volvían de sus faenas ya anochecido, el ama y las criadas acostumbraban a rociarles con agua. Los labriegos y sembradores replicaban cogiendo a las que podían y tirándolas al agua de la alberca. El ama podía reclamar exención pagando una multa, pero las demás tenían que ser zambullidas. Cumpliendo esta costumbre, esperaban conseguir la lluvia necesaria para la siembra.

Jardines de Adonis entre los oraons y los mundas de Bengala

La opinión de que los jardines de Adonis son esencialmente encantamientos para favorecer el crecimiento de la vegetación, sobre todo de las cosechas, y de que pertenezcan a la misma clase de costumbres populares de primavera y pleno verano de la Europa moderna, que hemos descrito en otra parte del libro, no descansa tan sólo en la intrínseca verosimilitud del caso. Por fortuna podemos demostrar que son plantados todavía «jardines de Adonis» (si podemos usar la expresión en su sentido lato), primero por una raza primitiva en la época de la siembra y segundo por campesinos europeos hacia la mitad de verano. Entre los oraons y mundas de Bengala, cuando llega la época de replantar el arroz que ha estado creciendo en los semilleros, un grupo de jóvenes de ambos sexos va a la selva y cortan allí un árbol Karma joven o la rama de uno de éstos. Con él en triunfo, vuelven bailando, cantando y redoblando tambores, lo plantan en medio de la plazoleta de baile de la aldea y le ofrecen un sacrificio. A la mañana siguiente los jóvenes de ambos sexos, cogidos de los brazos, bailan formando un gran corro alrededor del árbol Karma, que está ornamentado con tiras de telas de colores y brazaletes y collares imitados con paja entretejida. Como preparación para las fiestas, las hijas del cabecilla de la aldea cultivan plantas de cebada de cierta manera; siembran la cebada en lecho arenoso y húmedo mezclado con cúrcuma y las hojas se desarrollan y extienden con un co-

lor amarillo pálido o de prímula, amarillentas[15]. El día de la fiesta las muchachas cogen aquellas hojas y las llevan en cestas a la plaza del baile, donde postrándose reverentemente colocan algunas de las plantas ante el árbol Karma y lo arrojan a una corriente de agua o laguna. Es difícil dudar del significado de plantar así las hojas de cebada y después presentarlas al árbol Karma. Se supone que los árboles ejercen una influencia aceleradora del crecimiento de la mies, y en este pueblo los mundas o mundaris dicen que «las deidades del arbolado son tenidas como responsables de las mieses». Por ello, cuando llega el tiempo para replantar el arroz y los mundas traen un árbol al que tratan con muchísima reverencia, su objetivo puede ser sólo atender al crecimiento del arroz que está a punto de ser replantado; debemos pensar que la costumbre de procurar que las hojas de cebada crezcan rápidamente para ofrendarlas al árbol sirve al mismo propósito, quizá para recordar al espíritu arbóreo sus obligaciones hacia las cosechas y para estimular su actividad con el visible ejemplo del rápido crecimiento vegetal. Y arrojar el árbol Karma al agua debe interpretarse como un encantamiento de lluvia. No se dice si las hojas de cebada son arrojadas al agua también, pero si nuestra interpretación de los hechos es acertada, es probable que así lo hagan. Una diferencia entre la costumbre bengalí y los ritos griegos de Adonis consiste en que en la primera el espíritu arbóreo aparece en su original forma de árbol, mientras que en el culto de Adonis aparece en forma humana, representado por un hombre muerto, aunque su naturaleza vegetal está indicada por los «jardines de Adonis», que son, por decirlo así, una manifestación secundaria de su primordial virtud como espíritu arbóreo.

Jardines de Adonis en Rajputana

También los hindúes han cultivado «jardines de Adonis», al parecer con la intención de conseguir la fertilidad lo mismo de la tierra que la del género humano. Así, en Udaipur, en Rajputana, tienen un

festival en honor de Gaurī o Īśānī, diosa de la abundancia, «la Isis de Egipto, la Ceres de Grecia». Los ritos principian cuando el sol entra en el signo de Aries, que inaugura el año hindú. Hacen una imagen de barro de la diosa Gaurī y otra más pequeña de su marido Īśvara, a los que colocan juntos: abren un pequeño surco en la tierra, que siembran con cebada y riegan, calentando artificialmente el sembrado hasta que asoma el grano germinado, y en ese momento las mujeres cogidas de la mano bailan en corro alrededor, invocando las bendiciones de Gaurī para sus propios maridos. Después, las mujeres recogen el cereal tierno y lo distribuyen entre los hombres, que lo ponen en sus turbantes. En este rito, la distribución de los brotes de cebada entre los hombres y la invocación de bendiciones sobre sus maridos por las esposas apuntan claramente, como motivo de esta usanza, el deseo de tener descendencia. El mismo motivo explica, con probabilidad, el uso de «jardines de Adonis» en el casamiento de brahmanes en la presidencia de Madrás. Mezclan semillas de cinco o nueve clases y las siembran en macetas de barro llenas de tierra hechas especialmente para este fin. Novio y novia las riegan por las mañanas y por la noche durante cuatro días y al quinto tiran el semillero a un lago o río de manera parecida a los «jardines de Adonis» propios.

Jardines de Adonis el día de san Juan en Cerdeña

Jardines de Adonis el día de san Juan en Sicilia

Todavía se plantan «jardines de Adonis» en Cerdeña, en conexión con el gran festival del «medio verano» que lleva el nombre de san Juan. A finales de marzo o en el primer día de abril se presenta un joven de la aldea a una muchacha solicitando sea su *comare* (novia o comadre) y ofreciendo ser su *compare*. La invitación se considera un honor para la familia de la joven y suele aceptarse con alegría. A finales de mayo, la muchacha fabrica un tiesto con tiras de corcho, lo llena de tierra y siembra en él un puñado de trigo y cebada. Como deja el tiesto al sol y lo riega con frecuencia, los granos

germinan enseguida y crecen tan rápidamente que para la víspera del «medio verano» (víspera de san Juan, 23 de junio) tiene un gran aspecto. En Sicilia se observan costumbres de la misma clase. Parejas de jóvenes se hacen compadres y comadres de san Juan ese día, arrancándose cada uno de ellos un pelo de la cabeza y verificando con él varias ceremonias; así, atan juntos los pelos de la pareja y los tiran al aire o los cruzan sobre un trozo de tiesto que después rompen en dos pedazos, guardando cada cual su mitad con sumo cuidado. El lazo que se establece con este proceder se supone que dura toda la vida.

En las costumbres de Cerdeña y Sicilia es posible que san Juan haya remplazado a Adonis

Costumbre de bañarse la víspera o el día de san Juan (la víspera o el día del solsticio de verano)

En estas costumbres estivales de Cerdeña y Sicilia es posible que san Juan haya remplazado a Adonis. Hemos visto que los ritos de Tamuz o Adonis se celebraban generalmente hacia la mitad del verano: según san Jerónimo[16] su fecha era en junio. Empero, además de las fechas y la similitud en lo que toca a las cestas de flores y cereal, hay otro punto de afinidad entre los dos festivales, el pagano y el cristiano: en ambos desempeña el agua una función prominente. En Babilonia, durante el festival de «medio verano» o solsticial se baña con aguas cristalinas la imagen de Tamuz, nombre que se cree significa «hijo verdadero de las aguas profundas»; durante su festival veraniego en Alejandría la imagen de Adonis, junto con la de su consorte divina Afrodita, eran confiadas al oleaje; y en Grecia, durante la celebración del solsticio de verano, los jardines de Adonis eran tirados al mar o a los manantiales. Ahora bien, un rasgo fundamental del festival de medio verano asociado con el nombre de san Juan es, o solía ser, la costumbre de bañarse en el mar, los manantiales y los ríos, o con el rocío que se formaba la víspera o en la mañana del día del solsticio de verano. Así, por ejemplo, en Nápoles hay una iglesia consagrada a san Juan Bautista con el nombre de san Juan de los Mares (*S*

Giovan a mare), y existía una vieja costumbre por la que hombres y mujeres se bañaban en el mar la víspera del día de san Juan, es decir, la víspera del solsticio de verano, en la creencia de que de ese modo se eliminaban todos sus pecados. En los Abruzos aún existe la creencia de que el agua adquiere ciertas propiedades maravillosas y curativas la noche de san Juan. Se dice que esa noche el Sol y la Luna se bañan en el agua. Por ello, ese día mucha gente se baña en el mar o en un río, en especial al amanecer.

El origen de la costumbre de bañarse durante el solsticio de verano es pagano, no cristiano

Podría pensarse que el origen de esta extendida práctica de bañarse con agua o rocío en la víspera o el día del solsticio de verano es completamente cristiano, y que la costumbre se adoptó como una forma apropiada de celebrar el día consagrado a san Juan el Bautista. Sin embargo, en realidad se trata de una costumbre anterior al cristianismo, pues san Agustín la condenó y prohibió como práctica pagana[17], y todavía hoy los musulmanes en el norte de África la observan durante el solsticio de verano. Puede conjeturarse que, incapaz de aplacar este vestigio de paganismo y de conformidad con su tradicional política de asimilación, la Iglesia optó por darle al rito un nombre cristiano y consentir, con un suspiro, su observancia. Y al buscar un santo que suplantase al patrono pagano de las aguas, difícilmente los doctores cristianos pudieron haber hallado mejor sucesor que san Juan el Bautista.

El antiguo festival pagano del solsticio de verano en Europa y Asia

Mas ¿en los zapatos de quién se puso el Bautista? ¿De verdad fue Adonis la deidad desplazada, como parece sugerirlo la precedente demostración? En Cerdeña y Sicilia quizá haya sido así, pues no hay duda de que en estas islas la influencia semítica fue profunda y probablemente perdurable. Los pasatiempos veraniegos de los niños de Cerdeña y Sicilia podrían entonces ser una continuación directa de los ritos cartagineses de Tamuz.

Sin embargo, el festival de medio verano se encuentra demasiado extendido y muy profundamente arraigado en el norte y centro de Europa como para poder, en todos los casos, rastrear su origen en Oriente en general y en el culto de Adonis en particular. Sus aires son los de un oriundo de la región más que los de un forastero importado de Oriente. Por lo tanto, haremos mejor en suponer que en una época muy remota formas similares de pensamiento, con base en necesidades semejantes, condujeron de manera independiente a los hombres de muchas y distantes tierras, desde el mar del Norte hasta el Éufrates, a celebrar el solsticio estival con ritos que, si bien diferían en algunos aspectos, coincidían enormemente en otros; asimismo, que en tiempos históricos una oleada de influencia oriental, tal vez originada en Babilonia, llevó el festival de Tamuz o Adonis hacia el poniente lo que propició su encuentro con formas nativas de un festival parecido, y, finalmente, que bajo la presión de la civilización romana todas estas fiestas, diferentes y no obstante afines, se fusionaron entre sí para cristalizarse en una variedad de expresiones, las cuales subsistieron más o menos de manera independiente una al lado de la otra, hasta que la Iglesia, incapaz de eliminarlas por completo, las despojó tanto como pudo de sus rasgos más burdos, y diestramente, cambiando sus nombres, las hizo pasar por cristianas.

Semejanza entre las ceremonias orientales de la Iglesia griega y los ritos de Adonis

No son estas costumbres sicilianas y calabresas las únicas ceremonias de Pascua que recuerdan los ritos de Adonis. «Durante todo el Viernes Santo es expuesta en medio de las iglesias griegas una figura de cera de Cristo yacente que es cubierta de besos fervientes por la muchedumbre, mientras todas las campanas y campanillas de la iglesia tocan monótonos y melancólicos tañidos fúnebres». Al fin, al anochecer, cuando la oscuridad ha crecido rápidamente, esta imagen cérea portada por los sacerdotes sobre un túmulo adornado con limones, ro-

sas, jazmines y otras flores, sale a la calle, comenzando una gran procesión con solemne y lento paso por toda la ciudad, marchando la gente en apretadas filas. Todos llevan cirios y prorrumpen en dolidas lamentaciones. En todas las casas ante las cuales pasa la procesión están acurrucadas las mujeres con incensarios para sahumar a la multitud que pasa. De esta manera entierra el pueblo a su Cristo exactamente como si acabara de morir. Al final, la imagen de cera es vuelta otra vez a la iglesia y depositada allí, mientras suenan las mismas salmodias lúgubres. Estas lamentaciones, acompañadas de un estricto ayuno, se continúan hasta la medianoche del sábado. Cuando el reloj da las 12, aparece el obispo y anuncia la grata nueva de que «Cristo ha resucitado», a lo que la multitud contesta: «Ha resucitado en verdad», y en el mismo instante toda la ciudad estalla en una batahola de júbilo que se desahoga desgañitándose y gritando para terminar descargando los cañones, escopetas y toda clase de cohetes y fuegos de artificio. En este mismo instante también la gente se precipita del ayuno extremo a los goces del cordero pascual y del vino «moro[18]».

El festival cristiano de la Pascua tal vez se injertó sobre un festival de Adonis

Cuando nosotros reflexionamos con cuánta frecuencia la Iglesia se ha ingeniado tan habilidosamente para injertar el acodo de la nueva fe en el viejo tronco del paganismo, barruntamos que la celebración pascual de la muerte y resurrección de Cristo se injertó sobre una cepa de la muerte y resurrección de Adonis, que, como parece probable, se celebra en Siria en la misma estación del año. El tipo de la dolorosa diosa con su agonizante amante en brazos creado por los artistas griegos recuerda y puede haber sido el modelo de la *Pietá* del arte cristiano, la Virgen con el cadáver de su divino hijo en el regazo, del que el más celebrado es el de Miguel Ángel en San Pedro. Este noble grupo, en que la pena vívida de la madre contrasta tan maravillosamente con la languidez mortal del hi-

jo, es una de las más bellas composiciones en mármol. El antiguo arte griego ha legado pocas obras tan bellas como ésta y ninguna tan patética[19].

El culto de Adonis en Belén
Es posible que la identificación de la estrella matutina con Venus señalase el festival de Adonis
La estrella de Belén

Relacionado con esto, no deja de ser significativa una afirmación harto conocida de san Jerónimo. Nos dice que Belén, tradicional lugar del nacimiento del Señor, estaba sombreada por un bosque del todavía más antiguo señor sirio, Adonis, y que donde el niño Jesús lloró, había sido llorado el amante de Venus[20]. Aunque él no lo dice así expresamente, suponemos que Jerónimo pensaba que el bosque de Adonis fue plantado por los paganos después del nacimiento de Cristo con la idea de profanar el lugar sagrado. En esto pudo haberse equivocado. Si Adonis fue ciertamente, como hemos tratado de demostrar, el espíritu del cereal, difícilmente puede encontrarse para su morada un nombre más apropiado que Bethlehem, «la Casa del Pan», y es posible que fuera adorado allí, en su casa del pan, largo tiempo antes que el nacimiento del que dijo: «Yo soy el pan de vida». Aun en la hipótesis de que Adonis hubiera seguido, mejor que precedido, a Cristo en Bethlehem, la elección de su triste figura para desviar la fidelidad cristiana de su Señor no puede menos que parecernos eminentemente apropiada cuando recordamos el parecido de los ritos que conmemoran la muerte y resurrección de los dos. Uno de los centros más antiguos del culto del nuevo dios fue Antioquía, y precisamente hemos visto que en Antioquía la muerte del antiguo dios se celebraba anualmente con gran solemnidad. Una circunstancia que concurre con la entrada de Juliano en esta ciudad en la época del año en que se celebraba el festival de Adonis puede arrojar, quizá, alguna luz sobre la fecha de su celebración. Cuando el emperador se acercó a la ciudad, fue recibido con oraciones públicas como si se tratase de un dios, quedando maravillado por las voces que daba una gran multitud

diciendo que la estrella de salvación había aparecido sobre ellos por Oriente. Esto pudo haber sido sin duda nada más que un vil cumplido dado por una muchedumbre oriental servil al emperador romano. Pero también es posible que la aparición de una brillante estrella señalase siempre el festival y que pudiera haber sido casual que la estrella emergiese sobre la línea del horizonte oriental en el preciso momento de la entrada del emperador. Si esto fue así, la coincidencia difícilmente dejaría de herir la imaginación de una multitud excitada y supersticiosa, que entonces aclamaría al gran hombre como la deidad cuya llegada era anunciada por una señal del cielo, o puede que el emperador se equivocase tomando como felicitación las aclamaciones dirigidas a la estrella. Ahora bien, Astarté, la divina amadora de Adonis, estaba identificada con el planeta Venus, y sus mudanzas de estrella de la mañana a estrella del atardecer fueron cuidadosamente observadas por los astrónomos babilónicos, que deducían presagios de su aparición y desaparición alternantes. De esto podemos deducir que el festival de Adonis era fechado con regularidad, coincidente con la aparición de Venus como estrella matutina o estrella vespertina. La estrella que el pueblo de Antioquía saludaba en el festival era vista en el este; por consiguiente, si ella era verdaderamente Venus, sólo podía ser la estrella matutina. En Afaka, Siria, había un famoso templo de Astarté y la señal para la celebración de los ritos la daba el resplandor de un meteoro que en día determinado parecía caer como una estrella desde la cima del monte Líbano al río Adonis. Se pensaba que el meteoro era la propia Astarté y su carrera por el aire debería interpretarse como el descenso de la amorosa diosa a los brazos de su amante. En Antioquía, como en otras partes, la aparición de la estrella matutina el día de la fiesta puede, de modo semejante, haber sido saludada como la llegada de la diosa del amor a levantar a su querido amante de su lecho terrenal. Si fue así, podemos pensar que ella fue también

la estrella matutina que guió a los reyes magos de Oriente hasta Belén, el santo lugar que oyó, en el lenguaje de Jerónimo, el llanto del niño Cristo y los lamentos por Adonis.

Capítulo 9

Atis[*]

Atis, la contrafigura frigia de Adonis

Su relación con Cibeles

Su milagroso nacimiento

La muerte de Atis

Otro de los dioses cuya supuesta muerte y resurrección tenía profundas raíces en el credo y ritual del Asia Occidental era Atis, que en Frigia[1] figuraba lo que Adonis en Siria. Lo mismo que éste, parece ser que Atis fue un dios de la vegetación y en los festivales anuales que se celebraban en primavera se lloraba su muerte y se regocijaban con su resurrección. Las leyendas y ritos de los dos dioses eran tan similares que los mismos antiguos los identificaron a veces. Se contaba que Atis había sido un pastor o vaquero joven y hermoso, amado por Cibeles, madre de los dioses, gran diosa asiática de la fertilidad que tenía su morada principal en Frigia. Algunos sostenían que Atis era su hijo. A semejanza de otros muchos héroes, se consideraba milagroso su nacimiento; su madre Nana, una virgen, lo concibió al poner una almendra o una granada en su regazo. Tenemos por cierto que en la cosmografía frigia se representaba como un almendro al padre de todas las cosas, quizá a causa de ser sus delicadas flores sonrosadas uno de los primeros heraldos de la primavera, haciendo su aparición en las ramas todavía desnudas de hojas. Corrían dos relatos distintos acerca de la muerte de Atis; según uno de ellos, lo mató un jabalí, igual que a Adonis, y en el otro se contaba cómo él mismo se emasculó bajo un pino, muriendo desangrado allí mismo. Ésta parece haber sido la versión local entre la gente de Pessinos, asiento principal del culto de Cibeles, y la leyenda entera de la que forma parte esta versión lleva impresas características de rudeza y salvajismo ta-

les que proclaman su antigüedad. Ambos relatos pueden reclamar el apoyo de la tradición y los dos fueron inventados probablemente para explicar algunas costumbres practicadas por sus adoradores; la historia de la automutilación de Atis[2] no es más que un intento de explicación de la automutilación de los sacerdotes, que se castraban ellos mismos antes de entrar al servicio de la diosa, y la muerte por un jabalí quizá se contó para explicar el que sus adoradores y especialmente los de Pessinos se abstuviesen de comer puerco. De igual modo, los adoradores de Adonis se abstenían del cerdo, pues fue un jabalí el que mató a su dios. Se decía de Atis que a su muerte fue transformado en pino.

Adopción del culto de Cibeles en Roma en el año 204 a. C.

El culto de la frigia madre de los dioses fue adoptado por los romanos el año 204 a. C., hacia el final de la larga lucha con Aníbal. Fueron confortados sus decaídos espíritus oportunamente por una profecía deducida, según se dijo, de aquel fárrago de disparates, los libros sibilinos, según la cual sería arrojado de Italia el extranjero invasor cuando trajeran la gran diosa oriental a Roma. De acuerdo con ello, despacharon embajadores a su sagrada ciudad de Pessinos en Frigia, y la pequeña piedra negra que daba corporeidad a la poderosa divinidad les fue confiada para que la acompañasen en su viaje a Roma, donde fue recibida con gran veneración e instalada en el templo de la Victoria, situado en la colina Palatina. Cuando llegó la diosa, estaba mediado abril, e inmediatamente empezó a actuar[3], pues la cosecha de aquel año fue como no se había visto en mucho tiempo, y en el siguiente, Aníbal y sus veteranos embarcaron para África; cuando este general miró por última vez la costa italiana esfumándose en la lejanía, no pudo prever que la Europa que había rechazado los ejércitos del Oriente acogería a sus dioses: la vanguardia de los conquistadores había ya acam-

pado en el corazón de Italia antes que la retaguardia del ejército vencido retrocediera hastiada a sus orillas.

Atis y sus sacerdotes eunucos: los Galli romanos

El festival de primavera de Cibeles y Atis en Roma

El «día de la sangre»

Aunque no se haya dicho, podemos conjeturar que la madre de los dioses trajo consigo a su nuevo hogar del Oeste el culto de su joven amante o hijo. Ciertamente antes de finalizar la república, los romanos estaban familiarizados con los emasculados sacerdotes de Atis, los Galli. Estos seres epicenos, con sus trajes orientales y con sus dijes de imaginería sobre el pecho, eran vistos con frecuencia, al parecer, por las calles de Roma, que recorrían en procesión con la imagen de la diosa y cantando sus himnos al son de tambores y platillos, cuernos y flautas, mientras el público, impresionado por el espectáculo fantástico y excitado por el salvaje estrépito, les daba abundantes limosnas y anegaba a la diosa y a sus porteadores bajo una lluvia de rosas. Se dio un paso más cuando el emperador Claudio incorporó a la religión oficial del Estado romano el culto frigio del árbol sagrado, y con él seguramente los ritos orgiásticos de Atis. El gran festival primaveral de Cibeles y Atis nos es bien conocido tal como se celebraba en Roma, y como estamos enterados de ser las ceremonias romanas también frigias, podemos suponer que debían diferenciarse muy poco o quizá nada de su original asiático. Creemos que el orden del festival era el siguiente: el día 22 de marzo cortaban un pino del bosque y lo traían al santuario de Cibeles, donde lo trataban como a una deidad. El deber de acarrear el árbol sagrado estaba adscrito a una congregación de porteadores de árboles. El tronco del árbol era amortajado con bandas de lana y adornado con guirnaldas de violetas, pues se contaba que las violetas habían brotado de la sangre de Atis, del mismo modo que las rosas y anémonas de la de Adonis; después ataban a la mitad del tronco la figura de un joven, indudablemente el propio Atis. El segundo día de la fies-

ta, el 23 de marzo, creemos que la principal ceremonia consistía en el sonar de trompetas. El tercer día, 24 de marzo, era conocido como el «día de la sangre»; el archigallo o gran sacerdote se sangraba los brazos y presentaba su sangre como una ofrenda. No sólo él hacía este sacrificio cruento: excitados por la salvaje y bárbara música del chasquido de los címbalos, el redoble de los tambores, los trompetazos de los cuernos y los agudos sones de las flautas, los clérigos de categoría inferior danzaban alrededor con la cabeza zarandeante y tremolando el pelo, hasta que, en rapto frenético de excitación e insensibilizados al dolor, se cortaban el cuerpo con trozos de loza o se acuchillaban con navajas para salpicar el altar y el árbol sagrados con la sangre que brotaba. Probablemente el espantoso rito formó parte del duelo por Atis y puede haberse ejecutado con objeto de fortalecerlo para su resurrección. De modo parecido, los aborígenes australianos se cortan y hieren sobre las tumbas de sus amigos con el propósito, quizá, de habilitarlos para renacer. Además, podemos conjeturar, aunque no esté dicho expresamente, que en el «día de la sangre» y con el mismo propósito, los novicios sacrificaban su virilidad. Llegados al pináculo de la excitación religiosa, lanzaban las partes cortadas de ellos mismos contra la imagen de la diosa cruel. Estos rotos instrumentos de fertilidad eran después reverentemente empaquetados y enterrados en el suelo o en las cámaras subterráneas consagradas a Cibeles, donde, lo mismo que la ofrenda de sangre, pueden haber sido considerados como eficaces para llamar a Atis a la vida y adelantar la resurrección general de la naturaleza, que en esos momentos da sus primicias de hojas y flores a la brillante luz primaveral. Una confirmación de esta conjetura se halla en el cuento salvaje que muestra a la madre de Atis concibiéndolo por haber colocado en su regazo una granada nacida de los genitales cortados de un hombre monstruo llamado Agdestis, una especie de duplicado de Atis.

Sacerdotes eunucos al servicio de las diosas asiáticas

Si hay algo de verdad en esta explicación conjetural de la costumbre, podemos rápidamente comprender por qué otras diosas asiáticas de la fertilidad también tenían, y del mismo modo, sacerdotes eunucos a su servicio. Estas diosas femeninas necesitaban recibir de sus ministros masculinos, que personificaban a los amantes divinos, los medios de cumplir sus beneficiosas funciones y tenían que impregnarse de energía vivificadora antes de poderla transmitir al mundo. Las diosas asistidas por sacerdotes eunucos fueron la gran Artemisa de Éfeso y la gran Astarté siria de Hierápolis[4], cuyo santuario, frecuentado por enjambres de peregrinos y enriquecido por las ofrendas de Asiria y Babilonia, de Arabia y Fenicia, fue quizá en los días de su auge el más popular del Oriente. Como los asexuados sacerdotes de esta diosa siria recuerdan tan estrechamente a los de Cibeles, algunos creyeron que se trataba de la misma diosa. Y el procedimiento de su dedicación a la vida religiosa era parecido. El gran festival anual en Hierápolis caía a principios de primavera, ocasión en que las muchedumbres de Siria y de las regiones vecinas afluían al santuario. Mientras tocaban las flautas, batían los tambores y los sacerdotes eunucos se herían con cuchillos, la excitación religiosa se iba extendiendo paulatinamente como un oleaje entre la multitud de espectadores y más de uno de éstos hacía lo que no pensó hacer nunca al llegar como alegre partícipe a la fiesta: con el corazón anhelante, excitado por los sones y los ojos fascinados a la vista de la sangre derramada, hombre tras hombre se arrancaban la ropa, brincaban dando alaridos y cogiendo una de las espadas colocadas a propósito cerca, se castraban allí mismo. Después, corrían por la ciudad llevando las ensangrentadas partes en la mano hasta arrojarlas en el interior de una de las casas ante las que pasaban en su loca carrera. El que vivía en la casa así honrada por esta acción de cualquiera de ellos debía proveerle de traje, atavíos y ornamentos mujeriles, que llevaría

para siempre. Cuando la excitación de las emociones se calmara y el hombre volviera a la realidad, el irrevocable sacrificio sería frecuentemente seguido por la más profunda tristeza y perpetua pesadumbre. Esta reacción del natural sentimiento humano, después del frenesí de una religión fanática, está descrita vigorosamente por Catulo en un celebrado poema[5].

El sacrificio de la virilidad

El duelo por Atis

El paralelo de estas devociones sirias nos confirma el punto de vista de que en el parecido culto de Cibeles, el sacrificio de la virilidad tenía lugar el «día de la sangre» de los ritos vernales de la diosa, cuando las violetas, nacidas, según se creía, de las gotas purpúreas de la sangre de su amante moribundo, florecían entre los pinos. Efectivamente, la historia en la que Atis se mutilaba bajo un pino, según todas las muestras, fue inventada para explicar que los sacerdotes hicieran lo mismo en la fiesta junto al árbol sagrado enguirnaldado con violetas. De todos modos, difícilmente puede caber la duda de que el «día de la sangre» era el testimonio de duelo por Atis en efigie, que subsecuentemente era enterrada. Esta imagen así sepultada es probable que fuese la que había estado colgada del árbol. Durante el periodo de duelo, sus devotos no comían pan, porque, según se decía, Cibeles así lo había hecho en su aflicción por la muerte de Atis, pero tal vez fue por la misma razón que indujo a las mujeres de Harran para no comer ningún producto de la molienda mientras guardaban luto por Tamuz. Participar en tales momentos del pan o de harina pudiera haberse juzgado como una profanación imperdonable del majado y molido cuerpo del dios, o quizá la abstinencia fue la preparación para una comida sacramental.

La fiesta de la alegría (hilaria) *por la resurrección de Atis el 25 de marzo*

La procesión al Almo

Mas, cuando llegaba la noche, la tristeza de los adoradores se convertía en gozo; súbitamente brillaba una luz en las tinieblas, la tumba se abría, el dios se le-

vantaba de entre los muertos, y cuando el sacerdote tocaba los labios de los llorosos acongojados con el bálsamo, les musitaba suavemente en los oídos la alegre nueva de salvación. La resurrección del dios era saludada por sus discípulos como una promesa de que ellos también saldrían triunfantes de la corrupción de la tumba. En la mañana del 25 de marzo, día considerado como equinoccio de primavera, se celebraba la resurrección divina con una desenfrenada explosión de alegría. En Roma, y probablemente en otras partes, la celebración tomaba el aspecto de un carnaval, la fiesta de la alegría (*hilaria*) en la que había un desenfreno general y todos podían decir y hacer lo que les pluguiese. La gente iba por las calles disfrazada; ninguna autoridad era tan grande ni sagrada que no la pudiera abrogar el más humilde de los ciudadanos. En el reinado de Cómodo, una banda de conspiradores quiso aprovecharse para, vistiéndose con el uniforme de la guardia imperial y mezclándose con el gentío de los parrandistas, poder acercarse en esa guisa al emperador y apuñalarlo, pero el complot fracasó. Hasta el austero Alejandro Severo acostumbraba a ceder algún tanto en este día, permitiendo que le cocinaran un faisán. El siguiente día, 26 de marzo, descansaban, después de las variadas excitaciones y fatigas de los precedentes días. Finalmente, el festival romano se cerraba el día 27 de marzo con una procesión al arroyo Almo. La imagen argéntea de la diosa con su cara toscamente tallada en piedra negra, colocada en una carreta tirada por bueyes y precedida por los nobles caminando a pie desnudo, marchaba despacio entre estrepitosos sones de flautas y tambores para salir por la puerta Capena y bajar a las orillas del Almo, que afluye al Tíber al pie de la muralla de Roma. Allí el gran sacerdote, vestido de púrpura, lavaba la carreta, la imagen y demás objetos sagrados en el agua corriente. A la vuelta del baño, esparcían sobre el vehículo y los bueyes las flores de la primavera. Todo era júbilo y alborozo; nadie recordaba ya la sangre que

había corrido hacía poco. Hasta los sacerdotes eunucos olvidaban sus heridas.

Los misterios de Atis

Los sacramentos

El bautismo de sangre

El Vaticano, centro de culto a Atis

Así parece haberse solemnizado anualmente la muerte y resurrección de Atis en primavera. Mas al lado de estos ritos públicos se incluían otros secretos, ceremonias místicas probablemente encaminadas a poner al devoto y especialmente al novicio en comunicación íntima con su dios. Nuestra información respecto a la naturaleza de estos misterios y la fecha de su celebración es, por desdicha, muy escasa, aunque creemos incluían una comida sacramental y un bautismo de sangre. En estos sacramentos llegaba el novicio a ser un copartícipe de los misterios, comiendo en un tambor y bebiendo en un címbalo, dos instrumentos de música que figuraban prominentemente en la estruendosa orquesta de Atis. El ayuno que acompañaba al duelo por el dios muerto quizá se proponía preparar el cuerpo del comulgante a la recepción del sacramento bendito, purgándole de todo lo que pudiera profanar por contaminación las «especies» sagradas. En el bautismo, el novicio, con una corona de oro y exornado de cintas, bajaba a un hoyo cuya boca cubrían con un enjaretado de madera, sobre el cual colocaban un toro adornado con guirnaldas de flores y la frente resplandeciente de láminas de oro. Sobre el enjaretado mataban al toro con una lanza sagrada, y su sangre caliente y vaheante caía a chorros por los agujeros, formando una lluvia que con devoción anhelosa recibía el adorador, quien con el cuerpo y el vestido empapados de sangre salía del hoyo, goteando y enrojecido de pies a cabeza, para recibir el homenaje y, aún más, la adoración de sus compañeros, como el que ha resucitado a la vida eterna y ha lavado to dos sus pecados en la sangre del toro. Durante algún tiempo después de su renacimiento, se le mantenía a dieta de leche como a un recién nacido. La regeneración del adorador tenía lu-

gar al mismo tiempo que la regeneración de su dios, a saber, en el equinoccio vernal. El renacimiento y la remisión de los pecados por el derramamiento de la sangre del toro parece ser que tuvo lugar en Roma principalmente en el santuario de la diosa frigia en la colina Vaticana, cerca o en el mismo sitio en donde está emplazada ahora la gran basílica de San Pedro, pues se encontraron muchas inscripciones relativas a los ritos cuando fue agrandada la iglesia en el año de 1608 o 1609. Creemos que desde el Vaticano, como centro de este bárbaro sistema supersticioso, se extendió a otras partes del Imperio romano. Unas inscripciones encontradas en la Galia y en la Germania prueban que los santuarios provinciales modelaron su ritual en éste del Vaticano. Por la misma fuente conocemos que los testículos del toro, tanto como su sangre, jugaban un papel importante en las ceremonias. Probablemente fueron considerados como un poderoso hechizo para promover la fertilidad y activar el nuevo nacimiento.

Capítulo 10

El dios ahorcado[*]

I

El gran sacerdote de Atis llevaba el nombre del dios y parece haberlo personificado

El derramamiento de sangre del gran sacerdote pudo haber sido una forma de sustituir su muerte en el carácter del dios

El nombre de Atis en las familias regias de Frigia y Lidia

Posiblemente los sacerdotes frigios de Atis fueron miembros de la familia real

El gran sacerdote de Cibeles, lo mismo en Pessinos que en Roma, llevaba por lo general y según las inscripciones el nombre de Atis. De esto se deduce razonablemente la conjetura de que él hacía el papel de su homónimo, el legendario Atis, en su festival anual. Ya hemos dicho que en el «día de la sangre» derramaba sangre de sus brazos, pudiendo haber sido esto una imitación de la muerte que a sí mismo se infligió Atis bajo el pino. Tampoco es incongruente con esta hipótesis que Atis fuese representado por una efigie en estas ceremonias; pueden mostrarse ejemplos en los que el divino ser es representado primeramente por una persona viva y después por una efigie que se quema o destruye de cualquier otro modo. Quizá podemos adelantar un paso y conjeturar que esta pantomima de la matanza del sacerdote acompañada de una verdadera efusión de su propia sangre fue en Frigia, como en otras partes, una sustitución de un sacrificio humano que se ofrecía en épocas más antiguas. Sabemos por Estrabón que los sacerdotes de Pessinos eran al mismo tiempo potentados y sacerdotes. Es probable, entonces, que hayan pertenecido a esa clase de reyes divinos o papas cuyo deber era morir todos los años por su pueblo y por el mundo. Es verdad que el nombre de Atis no figura entre los nombres de

los antiguos reyes de Frigia, quienes aparentemente llevaban los nombres de Midas y Gordias en generaciones alternas. Sin embargo, una inscripción muy antigua grabada sobre la piedra que remata un famoso monumento frigio, conocido como la Tumba de Midas, registra que un tal Ates lo construyó para el rey Midas, o lo consagró a él. Es pro bable que este Ates, nombre sin lugar a dudas idéntico a Atis, haya pertenecido a una familia regia, cuando no él mismo era rey. También, debe observarse que la palabra Atys, la cual, de nuevo, no es sino una variante de Atis, aparece documentada como el nombre de un antiguo rey lidio; y que un hijo de Creso, rey de Lidia, no sólo se llamaba Atys, sino que además se decía que había sido asesinado, mientras cazaba un jabalí, por un miembro de la familia real frigia, quien remontaba su linaje al rey Midas y había huido a la corte de Creso tras matar accidentalmente a su propio hermano. Los especialistas han reconocido en la historia de la muerte de Atys, hijo de Creso, una simple réplica del mito de Atis. Asimismo, a la luz de los hechos que la presente investigación ha puesto ante nosotros, resulta significativo que el mito de un dios asesinado fuese narrado acerca del hijo de un rey. ¿Podemos conjeturar que los sacerdotes frigios que, con el nombre de Atis, representaban a este dios eran ellos mismos miembros, quizá los hijos primogénitos, de la casa real, y que sus padres, tíos, hermanos y otros familiares les delegaban el honor de morir abruptamente en el carácter de dioses, mientras ellos conservaban su derecho a la vida tanto como la naturaleza se los permitiera, en el carácter más humilde de reyes? Si así es, entonces la dinastía frigia de Midas debió haber sido muy parecida a la dinastía griega de Athamas, en la que los hijos primogénitos aparentemente tenían como destino final el altar. Por otra parte, es igualmente posible que los sacerdotes divinos que llevaban el nombre de Atis hayan pertenecido a la raza nativa que los frigios encontraron al llegar a Asia desde Europa y a quie-

nes conquistaron en la tierra más tarde conocida como Frigia. De acuerdo con esta última hipótesis, los sacerdotes pudieron haber sido los representantes de una civilización más antigua y superior respecto a la de sus bárbaros conquistadores. Sea como fuere, el dios que personificaban era un dios de la vegetación cuya naturaleza divina se manifestaba sobre todo en el pino y en las violetas de la primavera; y si morían en el carácter de esta divinidad, habría entonces una correspondencia entre éstos y, por un lado, los enmascarados a los que los actuales campesinos europeos simulan matar durante la primavera, y, por el otro, el sacerdote al que hace mucho tiempo en verdad se mataba en las boscosas riberas del lago de Nemi.

II

La leyenda de Marsias, ahorcado en un pino y desollado por Apolo, muestra el modo como quizá mataban a los representantes de Atis

Una reminiscencia del modo como mataban a estos antiguos representantes de la deidad está conservada quizá en la conocida leyenda de Marsias; se decía que era un sátiro frigio o sileno, y según otros un pastor o vaquero que tocaba dulcemente la flauta; amigo de Cibeles, vagaba por los campos acompañando a la desconsolada diosa para aliviarla de su tristeza por la muerte de Atis. Envanecido por su maestría, desafió a Apolo a un certamen musical, en el que él tocaría la flauta y Apolo la lira. Habiendo sido vencido Marsias, fue atado a un pino y desollado o descuartizado, ya por el victorioso Apolo o por un esclavo escita. En tiempos históricos se mostraba en Celenae su piel colgada al pie de la ciudadela dentro de un socavón donde el río Marsias junta sus aguas turbulentas con las del Meandro. Así brota también el río Adonis de los precipicios de Líbano; así también el río azul Ibreez salta en cristalino chorro de entre las rocas rojas de Tauro; así la corriente que ahora retumba bajo el suelo brilla por un momento

en su viaje entre tinieblas por la penumbra de la cueva Corycia-na. En todos estos abundantes manantiales con su promesa alegre de fertilidad y vida, los antiguos hombres veían la mano de Dios, y le adoraban junto al impetuoso río con la música de sus arremolinadas aguas en sus oídos. En Celenae, si podemos confiar en la tradición, el flautista Marsias, colgado en la cueva, tenía alma musical, pues se contaba que a los acordes de sus nativas melodías fri gias la piel del sátiro difunto solía conmoverse, pero si el músico entonaba algo en honor de Apolo permanecía sorda e inmóvil.

Marsias, aparentemente un doble de Atis

Las víctimas humanas dedicadas a Odín morían ahorcadas en árboles sagrados y heridas con una lanza

En este sátiro frigio, pastor o vaquero, que goza de la amistad de Cibeles, que toca la música tan característica de sus ritos y muere de muerte violenta sobre un árbol sagrado, el pino, ¿no se nota un estrecho parecido a Atis, el pastor o vaquero favorito de la diosa, que es descrito también como un flautista y se cuenta que pereció bajo un pino, siendo representado anualmente por una efigie colgada, como Marsias, de un pino? Podemos conjeturar que en una vieja época en que el sacerdote llevaba y representaba el nombre y papel de Atis en la fiesta primaveral de Cibeles, era corrientemente ahorcado o muerto de cualquier otra manera en el árbol sagrado y que esta costumbre bárbara fue mitigándose después hasta tomar la forma que en tiempos posteriores llega a nuestro conocimiento, es decir, en la que el sacerdote sólo dejaba caer algo de su propia sangre bajo el árbol, quedando atada al tronco una efigie de él en su lugar. En el bosque sagrado de Upsala sacrificaban animales y hombres colgándolos de los árboles sagrados. Las víctimas humanas dedicadas a Odín eran por la general muertas por ahorcamiento o combinando éste con heridas, siendo colgado el hombre en un árbol o una horca, y entonces herido con una lanza. Por esto le llamaban a Odín el Señor de las Horcas, o Dios de los Ahorcados, y

se le representaba sentado bajo un árbol patibulario. En efecto, se decía de él que se había sacrificado a sí mismo por el procedimiento usual, según aprendemos de los versos fantásticos del *Havamal*, en los que el dios describe cómo adquirió su poder por el conocimiento de las runas mágicas:

> Sé que he estado colgado en el borrascoso árbol
> durante nueve noches seguidas,
> herido por la lanza, dedicado a Odín;
> yo mismo a mí mismo.

Víctimas humanas entre los bagobos, ahorcadas y heridas con una lanza

Los bagobos de Mindanao, una de las islas Filipinas, sacrificaban víctimas humanas anualmente y de un modo parecido al anterior para beneficiar las cosechas. A principios de diciembre, cuando aparece a las siete de la tarde la constelación de Orión, la gente juzgaba llegado el momento de limpiar los campos para sembrar y sacrificar un esclavo. El sacrificio era ofrecido a ciertos espíritus poderosos como gratitud por el buen año pasado a la vez que para asegurar su buena voluntad durante la estación venidera. La víctima era conducida hasta un gran árbol de la selva donde la ataban de espaldas al tronco y con los brazos extendidos sobre la cabeza, en la misma actitud que los artistas antiguos pintan a Marsias guindado del árbol fatal. Así suspendido de los brazos, le herían con una lanza que le atravesaba el cuerpo a nivel de las tetillas. Después, de un corte limpio por la cintura, separaban las dos partes del cadáver y, mientras la superior quedaba balanceándose del árbol, la inferior se enlodaba en el suelo ensangrentado. Por último, enterraban superficialmente las dos partes junto al árbol, pero antes de hacerlo, cualquiera podía mutilar los restos, cortando de ellos un trozo de carne o un mechón de pelo para llevarlo a la tumba de algún pariente cuyo cadáver estuviera devorado por un vampiro y que, atraído por la carne fresca, dejase el corrupto cadáver en paz. Estos sacrificios se han hecho por gente que aún vive.

El ahorcamiento de Artemisa

El ahorcamiento de Helena

El ahorcamiento de víctimas animales

En Grecia la misma gran diosa Artemisa parece haber sido colgada en efigie anualmente en su bosque sagrado en las colinas arcadianas de Condylea, y allí, por esto, se le denominaba «La Ahorcada». En efecto, se puede seguir la huella de un rito similar hasta en Éfeso, el más famoso de sus santuarios, en la leyenda de una mujer que se ahorcó, y compadecida la diosa, la vistió con sus ropas divinas, dándole el nombre de Hécate. De modo parecido, en Melita, Phthia, corría la leyenda de una muchacha llamada Aspalia que se ahorcó y que parece haber sido solamente una forma de Artemisa, pues después de su suicidio no pudo encontrarse el cadáver, pero descubrieron una efigie de ella colocada al lado de la imagen de Artemisa y el pueblo le confirió el título de Hecaerge, o arquera, uno de los epítetos frecuentes de la diosa. Todos los años las doncellas sacrificaban a la imagen, ahorcando una chivita porque Aspalia se había ahorcado. Este sacrificio pudo haber sido sustituto del colgamiento de una imagen o de un representante humano de Artemisa. Además, en Rodas la hermosa Helena fue adorada bajo el título de «Helena del Árbol», a causa de que la reina de la isla obligó a sus sirvientas, disfrazadas de Furias, a que la ahorcasen de una rama. El que los griegos asiáticos sacrificaran animales por este procedimiento queda probado por monedas de Ilium que representan un toro o vaca ahorcado de un árbol y acuchillado por un hombre sentado entre las ramas o sobre la espalda del animal. En Hierápolis también ahorcaban a las víctimas antes de quemarlas. Con estos paralelos, griego y escandinavo, ante nosotros, es difícil en verdad desechar como totalmente improbable la conjetura de que en Frigia un hombre-dios pudo haber sido ahorcado, año tras año, en las ramas del sagrado pero fatal árbol.

Uso de la piel de las víctimas humanas para produ-

cir su resurrección

La tradición que cuenta que Marsias fue desollado y su piel exhibida en Celenae en tiempos históricos bien puede ser el reflejo de una práctica ritual, por la que se desollaba al dios muerto y su piel se colgaba de un pino como una forma de producir su resurrección, y así la reviviscencia de la vegetación durante la primavera. También en el antiguo México se acostumbraba desollar a las víctimas humanas que personificaban a los dioses, y, envueltos en sus sanguinolentas pieles, ciertos hombres representaban la resucitación de los dioses muertos. Cuando un rey escita moría, lo enterraban en una tumba al lado de una de sus concubinas, su copero, su cocinero, su mozo de cuadra, su lacayo y su mensajero, todos asesinados *ex profeso*, y sobre su sepultura levantaban un enorme túmulo. Pasado un año, estrangulaban a 50 de sus sirvientes y a 50 de sus mejores caballos, y, tras extraerles las entrañas y limpiarlos, rellenaban sus cuerpos con paja, los suturaban, y los colocaban sobre templetes alrededor del túmulo, con un hombre muerto montado en cada uno de los caballos muertos, a los que se ponía el bocado y embridaba como en vida. Sin duda se creía que estos extraños jinetes montaban guardia ante el rey, y es posible que se pensara que al instalar los cuerpos disecados se conseguía que sus espíritus resucitaran.

Disecar el cuerpo del representante humano del dios frigio pudo haber tenido el mismo fin

Si mi conjetura es correcta, el hombre que representaba al dios padre de Frigia moría de este mismo modo, y colgaban su cuerpo disecado en el pino sagrado con la intención de que su espíritu ayudara a que las mieses crecieran, los animales se multiplicaran y las mujeres fueran fértiles. Igualmente, en Atenas mataban un buey, supuestamente encarnación del espíritu del grano, en un sacrificio anual; después levantaban su cuerpo, lo rellenaban de paja, lo suturaban, y lo enganchaban a una yunta como si arase la tierra, al parecer con el fin de representar, o mejor promover, la resurrección del espíritu muerto del

grano al final de la trilla. Podría ilustrarse con muchos otros ejemplos este uso de la piel de animales divinos para asegurar la reviviscencia del dios muerto. Es probable que la piel del toro que durante los ritos de Atis se mataba para obtener la sangre del baño vivificante haya servido el mismo fin.

III

Popularidad del culto de Cibeles y Atis en el Imperio romano

El culto de la gran madre de los dioses y de su amante o hijo fue muy popular bajo el Imperio romano. Las inscripciones prueban que los dos, ya conjunta o separadamente, recibieron honores divinos no sólo en Italia y sobre todo en Roma, sino también en las provincias, particularmente en África, España, Portugal, Francia, Alemania y Bulgaria. Su culto sobrevivió al establecimiento del cristianismo por Constantino, pues Simaco nos recuerda la periódica repetición del festival de la Gran Madre, y todavía en los días de san Agustín los afeminados sacerdotes de aquélla desfilaban contoneándose por las calles y plazas de Cartago, con las caras empolvadas y el pelo perfumado, mientras que, a la manera de los frailes mendicantes de la Edad Media, pedían limosna a los transeúntes[1]. Por otra parte, en Grecia, las sangrientas orgías de la diosa asiática y su consorte parecen haber encontrado poco favor. El carácter bárbaro y cruel del culto con sus excesos frenéticos repugnó sin duda al buen gusto y humanidad de los griegos, por lo que creemos prefirieron el parejo pero amable rito de Adonis. Quizá los mismos rasgos que horrorizaban y repelían a los griegos pudieran haber atraído fuertemente a los menos refinados romanos y bárbaros de Occidente. Los éxtasis maníacos, que eran tomados como inspiración divina, las mutilaciones del cuerpo, la creencia en una nueva vida y la remisión de los pecados mediante el derramamiento de sangre, todo ello tiene su origen en

el salvajismo y naturalmente atraían a quienes aún conservaban muy fuertes los instintos salvajes. Su verdadero carácter, con frecuencia encubierto bajo un velo decoroso de interpretación alegórica o filosófica, es probable que baste para quedar aceptado por los adoradores entusiastas y extasiados, atrayendo aun al más cultivado de ellos a cosas que de cualquier otra manera le habrían llenado de repugnancia y horror.

La expansión de credos orientales por el Imperio romano minó el edificio entero de la civilización griega y romana, al inculcar la salvación del alma individual como la meta última de la vida

La religión de la Gran Madre con su curiosa mezcolanza de salvajismo y aspiraciones espirituales fue sólo uno de entre la multitud de credos orientales parecidos que se extendieron por el Imperio romano en los últimos días del paganismo, credos que, saturando a los pueblos europeos con ideales extraños de vida, minaron gradualmente el edificio entero de la civilización antigua. La sociedad griega y la romana estaban construidas según normas de subordinación del individuo a la comunidad, del ciudadano al Estado; el establecimiento de la seguridad de la nación como aspiración suprema del gobierno estaba por encima de la seguridad individual, en este mundo como en el otro. Educados desde la infancia en este ideal desinteresado, los ciudadanos dedicaban su vida al servicio público y estaban dispuestos a sacrificarse por el bien común; y si retrocedían ante el supremo sacrificio, obraban vilmente prefiriendo su existencia personal a los intereses de su país. Todo esto cambió por la difusión de las religiones orientales, que inculcaron la comunión del alma con Dios y la salvación eterna como único objetivo valioso en esta vida, fin que comparativamente anonadaba en la insignificancia la prosperidad y aun la existencia del Estado. El resultado inevitable de esta doctrina inmoral y egoísta fue alejar cada vez más al creyente del servicio público, concentran do sus pensamientos en las emociones espirituales propias y engendrando el desprecio de la vida presente, que se consideraba como pe-

riodo de prueba para otra vida mejor y eterna. El santo y el monje, desdeñosos del mundo y transportados en sus éxtasis a la contemplación de los cielos, llegaron a ser en la opinión popular el más alto ideal de la humanidad, dando de lado al antiguo ideal del patriota y el héroe que, olvidándose de sí mismos, vivían y estaban prestos a morir por el bien de la patria. La ciudad terrenal les parecía pobre y despreciable a los hombres que tenían puestos sus ojos en la ciudad de Dios que llegaba entre nubes celestes. De este modo el centro de gravedad, por decirlo así, se trasladó de la vida presente a la futura, y a pesar de lo mucho que ganó el otro mundo, no cabe duda que con el cambio perdió muchísimo éste. Se estableció una desintegración general del cuerpo político; los lazos de la familia y los del Estado se relajaron, la estructura de la sociedad misma tendió a la propia disolución en sus elementos individuales y con ello a recaer en la barbarie, pues la civilización sólo es posible por intermedio de la cooperación activa de los ciudadanos y de su buena disposición a subordinar sus intereses privados al bien común. Los hombres rehusaron defender su país y aun tener descendencia. En su ansiedad por salvar el alma propia y la de los demás, no les importaba dejar que pereciese a su derredor el mundo material, que identificaban con el origen del mal. Esta obsesión duró un millar de años. El renacimiento de la ley romana, de la filosofía aristotélica, del arte y la literatura de la Antigüedad a finales de la Edad Media, señaló el retorno de Europa a los ideales genuinos de vida y conducta, a una visión del mundo más sana y viril. La larga parada en la marcha de la civilización terminó. La marea oriental invasora retrocedió al fin… y todavía sigue retrocediendo.

Popularidad del culto de Mitra; su semejanza y rivalidad con el cristianismo

La Iglesia tomó de la religión de Mitra las fiestas de Navidad

Entre los dioses de origen oriental que en la decadencia del mundo antiguo rivalizan unos con otros por la obediencia del Occidente se encuentra el antiguo

dios persa Mitra. La popularidad inmensa de su culto la atestiguan los monumentos que nos ilustran de ello y que se iban encontrando con profusión por todo el Imperio romano. Respecto a las doctrinas y los ritos, el culto de Mitra parece tener muchos puntos de semejanza no tan sólo con la religión de la madre de los dioses, sino también con el cristianismo. La semejanza extrañó a los mismos doctores cristianos, que la explicaron como obra del diablo, codicioso en desviar las almas de los hombres de la verdadera fe con una insidiosa y falsa imitación. De igual modo, a los conquistadores españoles de México y Perú les pareció que muchos de los ritos paganos nativos no eran más que falsificaciones diabólicas de los sacramentos cristianos. Con más probabilidades, el investigador moderno de religiones comparadas señala tales semejanzas en el trabajo independiente y semejante de la mente del hombre en su sincero aunque rudo intento de profundizar en los secretos del universo y concertar su minúscula vida con los temibles misterios. Sea lo que fuere, no puede caber duda que la religión mitraica evidenció ser una formidable rival de la cristiana, combinando, como ésta hizo, un ritual solemne con aspiraciones de pureza moral y esperanza en la inmortalidad. En verdad que el término del conflicto quedó por algún tiempo indeciso. Se conserva una reliquia instructiva de la prolongada lucha en nuestras fiestas de Navidad, que creemos se ha apropiado la Iglesia de su rival gentílica: en el calendario juliano se computó el solsticio del invierno el 25 de diciembre, considerándolo como la natividad del sol, por razón de comenzar los días a alargarse, acrecentándose su poder desde ese momento crítico. El ritual de la Navidad, como al parecer se realiza en Siria y Egipto, era muy notable. Los celebrantes, reunidos en capillas interiores, salían a medianoche gritando: ¡La Virgen ha parido! ¡La luz está aumentando! Aún más, los egipcios representaban al recién nacido sol por la imagen de un

niño que sacaban al exterior para presentarlo a sus adoradores. Sin duda, en el solsticio hiemal, la Virgen que concebía y paría un hijo el 25 de diciembre era la gran diosa oriental que los semitas llamaron la Virgen Celeste o simplemente la Diosa Celestial; en los países semíticos era una forma de Astarté. También Mitra fue identificado por sus adoradores con el sol, el invencible sol, como lo llamaban; por esto su natividad caía también en el 25 de diciembre. Los evangelios nada dicen respecto a la fecha del nacimiento de Cristo, y por esta razón la Iglesia no lo celebraba al principio. Sin embargo, pasado algún tiempo los cristianos de Egipto acordaron el día 6 de enero como fecha de Navidad y la costumbre de conmemorar el nacimiento del Salvador en este día fue extendiéndose gradualmente hasta el siglo IV, en que ya estaba universalmente establecida en el Oriente. Pero la Iglesia occidental, que hasta finales del tercer siglo o comienzos del cuarto no había reconocido el 6 de enero como día de la Navidad, adoptó el 25 de diciembre como verdadera fecha y esta decisión fue aceptada después también por la Iglesia oriental. En Antioquía el cambio no se introdujo hasta el año 375 aproximadamente. ¿Qué consideraciones guiaron a las autoridades eclesiásticas para instituir la fiesta de Navidad? Los motivos para la innovación están declarados con gran franqueza por un escritor sirio cristiano: «La razón —nos dice— de que los Padres transfirieran la celebración del 6 de enero al 25 de diciembre fue ésta: era costumbre de los paganos celebrar en el mismo día 25 de diciembre el nacimiento del sol, haciendo luminarias como símbolo de la festividad. En estas fiestas y solemnidades tomaban parte también los cristianos. Por esto, cuando los doctores de la Iglesia se dieron cuenta de que los cristianos tenían inclinación a esta fiesta, se consultaron y resolvieron que la verdadera Navidad debería solemnizarse en ese mismo día, y la fiesta de la Epifanía en el 6 de enero. Por esa razón, y continuando la costumbre, se siguen encendiendo lu-

minarias hasta el día 6». El origen pagano de la Navidad está claramente insinuado, si no tácitamente admitido, por san Agustín, cuando exhorta a los cristianos fraternalmente a no celebrar el día solemne en consideración al sol, como los paganos, sino en relación con el que hizo el sol. De modo semejante, León el Grande condenó la creencia pestilente de ser la Navidad solemnizada por el nacimiento del nuevo sol, como fue llamada, y no por la natividad de Cristo.

La fiesta de la Pascua de la muerte y resurrección de Cristo fue infiltrada en la fiesta de la muerte y resurrección de Atis, celebrada en Roma en la misma estación del año

Festivales paganos desplazados por fiestas cristianas

Parece ser, pues, que la Iglesia cristiana eligió la celebración del nacimiento de su fundador el día 25 de diciembre con objeto de transferir la devoción de los gentiles del sol al que fue llamado después Sol de la Rectitud. Si esto fue así, no puede haber improbabilidad intrínseca en la conjetura de ser motivos de la misma clase los que pueden haber conducido a las autoridades eclesiásticas para infiltrar la fiesta de la Pascua de la muerte y resurrección de su Señor en la fiesta de la muerte y resurrección de otro dios asiático que cayese en la misma estación del año. Ahora bien, los ritos de Pascua que se celebran hoy día en Grecia, Sicilia e Italia meridional tienen todavía analogías, en cierto modo estrechas, con los ritos de Adonis, y ya hemos sugerido que la Iglesia puede haber adaptado conscientemente su nueva fiesta a la predecesora gentílica con el designio de conquistar almas para Cristo. Esta adaptación tuvo lugar probablemente en los lugares del mundo antiguo de habla griega, más aún que en el de habla latina, pues el culto de Adonis que floreció entre los griegos parece que hizo poca impresión en Roma y el Occidente; ciertamente nunca formó parte de la religión oficial romana y el lugar que pudo haber tomado en el afecto del vulgo pronto fue ocupado por el culto semejante, aunque más bárbaro, de Atis y la Gran Madre. Ahora bien, la muerte y resurrección de Atis se celebra-

ba oficialmente en Roma el 24 y 25 de marzo, siendo considerada esta última fecha como la del equinoccio de primavera, y en consecuencia como día más apropiado para la resurrección de un dios de la vegetación que estaba muerto o durmiendo todo el invierno. Pero, según una extendida tradición antigua, Cristo padeció en el 25 de marzo, y por esta razón muchos cristianos celebraron con regularidad la crucifixión en este día y sin relación con el ciclo lunar. Ciertamente se acostumbraba a hacerlo así en Frigia, Capadocia y Galia, y por esto creemos razonable pensar que en algún tiempo fue seguida también en Roma. Así, la tradición antigua que sitúa la muerte de Cristo en el día 25 de marzo estaba profundamente enraizada. Y ello es más notable, pues las consideraciones astronómicas prueban que no ha podido tener fundamento histórico. Parece, pues, que es inevitable la deducción de haber sido datada la pasión de Cristo para que armonizase con una fiesta del equinoccio primaveral más antiguo. También la resurrección de Atis, que reunía en sí mismo los caracteres de Padre divino y de Hijo divino, se celebraba en ese mismo día en Roma. Cuando recordamos que la fiesta de san Jorge en abril remplazó a la antigua fiesta pagana de la Pailia; que el festival de san Juan Bautista en el mes de junio sustituyó a la fiesta gentílica del agua en el solsticio estival; que la fiesta de la Asunción de la Virgen en agosto desalojó a la fiesta de Diana; que el día de Todos los Santos en noviembre es la continuación de una antigua fiesta gentílica a los muertos, y que la misma natividad de Cristo fue fijada en el solsticio hiemal por creerse que era el nacimiento del sol, difícilmente podrá juzgarse temerario o irrazonable conjeturar que la otra fiesta cardinal de la Iglesia cristiana, la solemnización de la Pascua de semejante manera y por motivos parecidos de edificación de las almas pueda haber sido adaptada de una celebración similar del dios frigio Atis en el equinoccio primaveral.

Diversas teorías, paganas y cristianas, para explicar la coincidencia

En cuanto a los hechos, según parece ser por el testimonio de un anónimo cristiano que escribió en el siglo IV de nuestra era, sus colegas, al igual que los paganos, se extrañaron de la llamativa coincidencia entre la muerte y resurrección de sus respectivas deidades y que ello dio origen a una amarga controversia entre los fieles de las religiones rivales: los paganos, sosteniendo que la resurrección de Cristo era una imitación de la de Atis, y los cristianos, asegurando con ardor parecido que la resurrección de Atis era una falsificación diabólica de la de Cristo. En estas indecorosas disputas, a cualquier observador superficial le parecería que los paganos estaban en lo firme al argüir que su dios era más antiguo y en consecuencia el original, no el falsificado, puesto que es ley invariable que el original sea anterior a la copia. Pero este argumento fue fácilmente refutado por los cristianos, que, admitiendo como verdad que, en cuanto al tiempo, Cristo era una deidad más moderna, triunfalmente demostraron su real antigüedad al descubrir la astucia de Satán que, en ocasión tan importante, se había superado, invirtiendo el orden acostumbrado.

Pacto del cristianismo con el paganismo

Paralelo con el budismo

Tomadas conjuntamente las fiestas paganas y cristianas, vemos cómo tienen coincidencias demasiado estrechas y demasiado numerosas para considerarlas accidentales; ellas muestran el pacto a que se vio obligada la Iglesia en la hora de su triunfo con sus rivales vencidas, pero todavía peligrosas. El inflexible espíritu de protesta de los misioneros primitivos, con sus fieras denuncias del paganismo, fue tornándose en conducta flexible, tolerancia cómoda y comprensiva caridad de los eclesiásticos solapados que percibieron con claridad que para que el cristianismo conquistara el mundo le era preciso atenuar las reglas demasiado rígidas de su fundador, ensanchando algún tanto la puerta estrecha que conduce a la salvación. A este

respecto puede dibujarse un paralelo instructivo entre las respectivas historias del cristianismo y del budismo. Ambos sistemas fueron en sus orígenes esencialmente reformas éticas nacidas al calor generoso de las sublimes aspiraciones, de la tierna compasión de sus nobles fundadores, dos de esos bellísimos espíritus que hacen su aparición sobre la tierra en momentos especiales, pareciendo seres que llegan de un mundo mejor para guiar nuestra naturaleza débil y descarriada; ellos predicaron la virtud moral como medio de cumplir lo que consideraron el objeto supremo de la vida, la salvación eterna del alma individual, aunque, por una curiosa antítesis, uno de ellos buscó la salvación en una eternidad bienaventurada y el otro en una total liberación del dolor en el aniquilamiento. Mas los austeros ideales de santidad que ellos inculcaron eran profunda y demasiadamente opuestos no sólo a las flaquezas sino también a los instintos naturales de la humanidad para poder ser llevados a la práctica por más de un escaso número de discípulos que, en conformidad con los ideales, renunciaron a los lazos de familia y de patria para ganar su salvación en la callada reclusión del claustro. Para que tales credos pudieran ser nominalmente aceptados por naciones y aun por el mundo entero, era menester que antes fuesen modificados de acuerdo, en alguna medida, con los prejuicios, pasiones y supersticiones del vulgo. Este proceso de acomodación se llevó a cabo en tiempos posteriores por los discípulos, que, hechos de un material menos etéreo que sus maestros, fueron por esta razón más aptos para mediar entre ellos y el rebaño general. Así, andando el tiempo, las dos religiones absorbieron cada vez más de esos elementos viles en proporción exacta a su creciente popularidad, habiendo sido fundadas precisamente con la idea de suprimirlos. Esta decadencia espiritual es inevitable. El mundo no puede vivir a nivel de sus grandes hombres. Sin embargo, seríamos injustos a la generosidad de los humanos si achacásemos totalmente a su

debilidad intelectual y moral la divergencia gradual del budismo y el cristianismo de sus primitivos modelos, pues nunca debe olvidarse que la glorificación de la pobreza y del celibato en ambas religiones atacan fuertemente las raíces no sólo de la sociedad civil, sino también de la existencia humana. El golpe fue parado por la sabiduría o la sandez de la inmensa mayoría de los mortales, que rehusaron comprar una esperanza de salvar sus almas a costa de la certeza de extinguir la especie humana.

Capítulo 11

Osiris[*]

Osiris, la contrafigura egipcia de Adonis y Atis

En el antiguo Egipto, el dios cuya muerte y resurrección se celebraba anualmente con duelos y alegrías alternativas fue Osiris, el más popular de todos los dioses egipcios y del que existen buenos fundamentos para clasificarlo en uno de los aspectos conjuntamente con Adonis y Atis, como personificación del gran cambio anual de la naturaleza y, especialmente, dios de los cereales. Pero el inmenso favor que obtuvo durante mucho tiempo indujo a sus adoradores entusiastas a acumular en él los atributos y poderes de otros muchos dioses, por lo que no es fácil despojarlo, por decirlo así, de sus plumas prestadas, dejándole solamente las propias.

El mito de Osiris

La leyenda de Osiris está contada en forma conexa solamente por Plutarco[1], cuya narración ha sido confirmada y en algún modo amplificada en época moderna por el testimonio de los monumentos. La historia trágica dice así:

Osiris, hijo del dios de la tierra y de la diosa de los cielos

Osiris fue el vástago nacido de una intriga amorosa entre un dios terrenal llamado Seb (Keb o Geb, según las diversas transliteraciones) y la diosa celeste Nut. Los griegos identificaron a estos dioses, padres de Osiris, con los suyos Cronos y Rhea. Cuando Ra, el dios del sol, se enteró de la infidelidad de su esposa Nut, decretó como maldición que no podría parir a la criatura en ningún mes del año. Pero la diosa tenía otro amante, el dios Thot o Hermes, como lo denominaban los griegos; jugando una partida de damas con la luna, consiguió de ésta

una 72ª parte de cada día del año, con la que compuso cinco días completos que añadió al año egipcio de 360 días. Esto fue el origen mítico de los cinco días suplementarios que los egipcios co-locaban a final del año con objeto de establecer una armonía entre los tiempos lunar y solar. En estos cinco días, considerados fuera del año de 12 meses, la maldición del dios del sol no tenía efecto, y por esta razón Osiris nació en el primero de ellos. A su nacimiento sonó una voz proclamando que el Señor de Todo había llegado al mundo. Algunos dicen que un tal Pamyles oyó una voz en el templo de Tebas, ordenándole que anunciase a gritos el nacimiento de un gran rey, Osiris el Benéfico. Osiris no fue la única criatura que parió su madre; en el segundo día suplementario dio a luz a Horus el Mayor; en el tercero, al dios Set, que los griegos llamaban Tifón; en el cuarto, a la diosa Isis, y en el quinto, a la diosa Neftys. Más tarde, Set desposó a su hermana Neftys y Osiris a su hermana Isis.

Osiris introduce el cultivo del cereal y de la vid

Su violenta muerte

Isis busca el cadáver de Osiris

Rigiendo Osiris como un rey terrenal, redimió a los egipcios del salvajismo, les promulgó leyes y les enseñó el culto de los dioses. Antes de él, los egipcios eran caníbales, pero Isis, hermana y esposa de Osiris, descubrió el trigo y la cebada, que crecían silvestres, y Osiris introdujo el cultivo de estos cereales entre la gente, que pronto se aficionó a comerlos, abandonando el canibalismo inmediatamente. Por otra parte, se cuenta que Osiris fue el primero en recolectar los frutos de los árboles, emparrar las vides y pisar la uva. Deseando comunicar estos descubrimientos beneficiosos a toda la humanidad, entregó el gobierno de Egipto por entero a su mujer Isis y marchó por el mundo difundiendo los beneficios de la agricultura y de la civilización por dondequiera que pasaba. En los países donde, por ser el clima riguroso o el suelo muy pobre, se imposibilitaba el cultivo de la vid, ideó consolar a sus habitantes del deseo del vino elaborando

cerveza de la cebada. Colmado de riquezas regaladas por las naciones agradecidas, volvió a Egipto y en consideración a los beneficios que había otorgado a la humanidad fue exaltado y adorado como una deidad. Mas su hermano Set (el que los griegos llaman Tifón), con otros 72, conspiró contra él y tomando con astucia el mal hermano Tifón las medidas del cuerpo de su buen hermano, construyeron un cofre lujoso y de su tamaño exacto; en cierta ocasión en que se encontraban divirtiéndose y bebiendo, trajo el cofre y bromeando prometió dárselo al que encajase exactamente en él. Todos, uno tras otro, ensayaron, mas a ninguno cumplía. Por fin Osiris se tumbó en su interior y los conspiradores cerraron prestamente la tapa, la clavaron, la soldaron con plomo derretido y arrojaron el cofre al Nilo. Esto sucedió el día 17 del mes Athyr, cuando el Sol está en el signo de Escorpión, durante el vigésimo octavo año del reinado o de la vida de Osiris. Cuando Isis se enteró de lo sucedido, se cortó un mechón de pelo y, vistiéndose luto, erró afligida por todos lados buscando el cadáver.

Isis se refugia entre los papiros de las lagunas del Delta

Isis y su hijo Horus

Por aviso del dios de la sabiduría, buscó refugio entre los papiros de las lagunas del Delta. Siete escorpiones la acompañaron en su fuga. Una tarde que, estando fatigada, llegó a la casa de una mujer, ésta se asustó de los escorpiones y cerró de golpe la puerta. Entonces uno de los escorpiones, deslizándose por debajo de la puerta, picó al niño de la mujer y lo mató. Mas cuando Isis oyó las lamentaciones de la madre, se compadeció y, tendiendo sus manos sobre la criatura, pronunció sus poderosos conjuros; de esta manera el veneno salió del niño, que resucitó. Tiempo después, Isis dio a luz un hijo en las lagunas. Lo había concebido mientras anduvo revoloteando en forma de halcón sobre el cadáver de su marido. El infante fue Horus el Joven, que en su niñez llevó el nombre de Harpócrates, esto es, Horus Niño. La diosa del norte, Buto,

ocultó al niño de la rabia de su malvado tío, Set, pero no pudo guardarlo de todas las desdichas; un día que Isis vino a ver a su pequeñuelo en el escondrijo, lo encontró tirado en el suelo, rígido y sin vida, por haberlo picado un escorpión. Isis imploró la ayuda de Ra, dios del sol, que, atendiéndola, paró su barca en el cielo y envió a Thot para que le enseñase el conjuro con que podría devolver la vida a su hijo. Pronunció las palabras mágicas y el veneno inmediatamente fluyó del cuerpo de Horus, el aire entró en su pecho y revivió. Entonces Thot ascendió a los cielos, ocupó otra vez su puesto en la barca del sol y la brillante procesión siguió jubilosa camino adelante.

El cuerpo de Osiris flota hasta Biblos, donde es recuperado por Isis

Entre tanto el cofre que contenía el cuerpo de Osiris fue flotando río abajo hasta internarse en el mar, quedando al fin encallado en Biblos, costa de Siria, donde brotó súbitamente un árbol «erica» que en su crecimiento incluyó la caja dentro del tronco. El rey del país, admirado de aquel gran árbol, lo mandó cortar para que sirviera de columna en su casa, ignorando que tuviera dentro el cofre que contenía a Osiris muerto. La noticia de ello alcanzó a Isis, que viajó hasta Biblos, donde se sentó junto a un pozo en humilde guisa y derramando lágrimas; a nadie habló hasta que llegaron las sirvientas del rey, que saludó amablemente, trenzó sus cabellos y exhaló sobre ellas el perfume maravilloso de su propio cuerpo divino. Cuando la reina contempló las trenzas de pelo de sus doncellas y olió el suave aroma que de ellas emanaba, envió a buscar a la extranjera y la recibió en su casa, haciéndola nodriza de su criatura. Pero Isis dio al niño el dedo a mamar en lugar de su pecho y por la noche incendió todo lo que en el niño era mortal, mientras ella misma, en figura de golondrina, revoloteaba alrededor del pilar que contenía a su hermano muerto, piando lastimeramente. La reina, que espiaba sus acciones, empezó a dar gritos al ver a su hijo entre las llamas, impidiendo así que éste llegase a al-

canzar la inmortalidad. La diosa entonces se manifestó como quien era y pidió la columna que sostenía el techo. Se la dieron y abriéndola sacó el cofre de su interior y se arrojó abrazándose sobre él y lamentándose en forma tal que el menor de los hijos del rey murió del susto allí mismo. Envolvió el tronco del árbol en un lienzo fino y lo ungió, devolviendo el leño a los reyes, que lo colocaron en un templo de Isis, y fue adorado por el pueblo de Biblos hasta el día. Isis puso el cofre en una embarcación y acompañándose del mayor de los hijos de los reyes se alejó navegando. En cuanto estuvieron solos, abrió el arcón, y tendiendo su cara sobre la de su hermano, lo besó y lloró. El niño, cautelosamente, se acercó por detrás y vio lo que estaba haciendo; cuando ella se volvió de repente y lo miró, el niño no pudo soportar su encolerizada mirada y murió. Alguien cree que esto no sucedió así, sino que cayó al mar, ahogándose. Tal es lo que los egipcios cantaban en sus banquetes bajo el nombre de *maneros*.

Tifón descuartiza el cuerpo de Osiris; Isis recupera los pedazos

El entierro de Osiris según Diodoro Sículo

Cuando Isis dejó el cofre para ir a ver a su hijo Horus en la ciudad de Buto, Tifón lo encontró cuando cazaba un jabalí en noche de luna llena. Reconocido el cadáver, acto continuo lo descuartizó en 14 pedazos, que esparció por distintos sitios. Isis, después, embarcada en una chalupa hecha de papiros, buscó por todos lados los pedazos en la laguna. Ésta es la razón por la que, cuando la gente navega en chalupas de papiros, no teme a los cocodrilos, pues éstos respetan a la diosa. Y, además, también lo es de haber tantas tumbas de Osiris en Egipto, pues ella iba sepultando los trozos en los mismos sitios donde los encontraba. Otros mantienen la idea de que ella enterró una imagen de él en cada ciudad fingiendo que era el cuerpo, con el objeto de que pudiese ser adorado Osiris en muchos lugares y de que si Tifón buscaba la verdadera tumba, no pudiese encontrarla. Sin embargo, como el miembro genital

de Osiris había sido devorado por los peces, Isis modeló una imagen de él en su lugar y esta imagen es usada por los egipcios en sus funerales hasta el día. «Isis —escribe el historiador Diodoro Sículo— recobró todas las partes del cuerpo excepto las genitales, y como ella deseaba que la tumba de su marido fuese desconocida y reverenciada por todos los moradores de la tierra egipcia, recurrió al siguiente artificio: moldeó con cera y especias aromáticas unas imágenes humanas de la hechura de Osiris y colocó dentro de cada una de ellas uno de los pedazos del cadáver de éste. Después fue llamando a los sacerdotes de los distintos grupos tomándoles juramento de que jamás revelarían a nadie la confianza que les dispensaba, y de este modo a cada uno de ellos dijo que le confiaba el enterramiento del cadáver y que lo hiciera en su propio terreno, exhortándole y recordándole los beneficios recibidos para que honrase a Osiris como un dios. También los conjuró para que dedicasen a uno cualquiera de los animales de su distrito y lo venerasen en vida como lo hicieron primeramente con Osiris y que cuando muriera el animal sagrado le hiciesen exequias semejantes a las del dios. Y con el designio de estimular a los sacerdotes para que confiriesen las precitadas honras teniendo en ello un interés personal, les cedió un tercio del terreno usado en el servicio y culto de los dioses. De acuerdo con esto, se decía que los sacerdotes, atentos a los beneficios de Osiris, deseosos de agradar a la reina y movidos por la perspectiva de la ganancia, ejecutaron todas las instrucciones de Isis. Por esto, y hasta hoy, cada sacerdote imagina que Osiris está enterrado en su país y veneran a los animales que consagraron al principio, y cuando mueren, renuevan los sacerdotes en el entierro de ellos el duelo por Osiris. Más aún, los bueyes sagrados, el llamado Apis y el Mnevis, fueron dedicados a Osiris y se ordenó que fuesen adorados como dioses por todos los egipcios, pues estos animales, sobre todos los demás, fueron los que ayudaron a los descubridores de

las gramíneas en las siembras consiguiendo los beneficios universales de la agricultura[2]».

Los miembros de Osiris atesorados como reliquias en varias partes de Egipto

Tal es el mito o leyenda de Osiris que cuentan los escritores griegos y entresacado de los datos fragmentarios o alusiones de la literatura egipcia. Una gran inscripción del templo de Denderah ha conservado una lista de las tumbas del dios y otros textos mencionan las partes del cuerpo que fueron atesoradas como reliquias sagradas en cada uno de los santuarios. Así, su corazón estaba en Athribis, su columna vertebral en Busiris, el cuello en Letópolis y la cabeza en Menfis. Como suele acontecer en estos casos, algunos de sus miembros estaban multiplicados milagrosamente; su cabeza, por ejemplo, estaba en Abydos así como en Menfis, y sus piernas, notablemente numerosas, podrían haber bastado para varios mortales corrientes. En este respecto, sin embargo, Osiris queda achicado por san Dionisio, del que existen no menos de siete cabezas todas igualmente auténticas.

Duelo de Isis y Neftys por la muerte de Osiris

Según los relatos egipcios que complementan el de Plutarco, cuando Isis encontró el cadáver de su marido Osiris, ella y su hermana Neftys se sentaron junto a él y rompieron en lamentos que en épocas posteriores fueron el tipo de todas las lamentaciones egipcias por los muertos. «Vuelve a tu casa —gemían—, vuelve a tu casa, tú que no tienes enemigos. ¡Oh, bello joven!, vuelve a tu casa para que puedas verme. Soy tu hermana, la que amabas; no te apartarás ya de mí, ¡oh, bello muchacho! Vuelve a tu casa. No te veo y, sin embargo, mi corazón te adora y mis ojos te desean. Vuelve a la que te ama, a la que amas, Unnefer el Bendito. Vuelve a tu hermana, vuelve a tu mujer, a tu mujer cuyo corazón está muerto. Vuelve a la mujer de tu casa. Soy tu hermana de la misma madre y tú no te alejarás más de mí. Los dioses y los hombres han vuelto su cara hacia ti y todos te lloran. Te llamo y

lloro y mis plañidos son oídos en el cielo, pero tú no oyes mi voz; mas soy tu hermana, la que amaste en la tierra; tú no amaste a nadie sino a mí. ¡Hermano mío, hermano mío!» Esta imploración por el bello joven, truncada su vida en lo mejor, nos recuerda las lamentaciones por Adonis.

Tras revivir, Osiris gobierna entre los muertos como rey y juez en el otro mundo

Las llorosas quejas de las dos apenadas hermanas no fueron en vano; apiadado por sus lágrimas, el dios Sol, Ra, envió desde el cielo al dios cabeza de chacal, Anubis, el que, con la ayuda de Isis y Neftys, de Thot y de Horus, reunió pedazo tras pedazo del cuerpo destrozado del dios muerto, lo envolvió en vendas de lino y ejecutó todos los demás ritos que los egipcios solían cumplir en los cuerpos de los difuntos. Después, Isis abanicó la fría arcilla con sus alas, Osiris revivió y desde entonces gobernó entre los muertos como rey en el otro mundo. Allí gozaba de los títulos de Señor del Mundo Subterráneo, Señor de la Eternidad y Rey de los Muertos. Allí también, en el gran Salón de las Dos Verdades, asistido por 42 asesores, uno por cada uno de los distritos principales de Egipto, presidía como juez en el juicio de las almas de los difuntos, que hacían su confesión solemne ante él, y cuando habían sido pesados sus corazones en la balanza de la justicia, recibían el premio de la virtud en una vida eterna o el castigo apropiado de sus pecados.

En la resurrección de Osiris los egipcios vieron una promesa de su propia inmortalidad

En la resurrección de Osiris los egipcios vieron la promesa de una vida eterna para ellos mismos más allá de la tumba. Creyeron que todos los hombres vivirían sempiternamente en el otro mundo si los amigos supervivientes ejecutaban en su cadáver lo que los dioses hicieron con el de Osiris. Por esto, las ceremonias funerales eran copias de lo ejecutado con el dios muerto. «En cada funeral se representaba el misterio divino efectuado de antiguo sobre Osiris, cuando su hijo, sus hermanos y amigos se congregaron alrededor de sus destrozados res-

tos y con sus conjuros y manipulaciones consiguieron convertir su cuerpo roto primeramente en momia, reanimándola y proveyéndola después de los medios para ingresar en una nueva vida individual más allá de la muerte. La momia del que fallecía era el propio Osiris; las lloronas profesionales o plañideras eran las dos hermanas Isis y Neftys; Anubis, Horus, todos los dioses de la leyenda osiriana, estaban allí reunidos ante el cadáver».

Todos los egipcios muertos se identificaban con Osiris

De esta guisa, todos los egipcios muertos se identificaban con Osiris y así se les denominaba. Desde el Imperio Medio en adelante fue costumbre nombrar al difunto como «Osiris fulano de tal» y le añadían el relevante título de Veraz en razón de ser característico de Osiris hablar en verdad. Los millares de tumbas esgrafiadas y pintadas que han sido abiertas en el valle del Nilo prueban que el misterio de la resurrección actuaba en beneficio de todos los egipcios que morían; como Osiris, muerto y resucitado de entre los muertos, del mismo modo esperaban todos rescatarse de la muerte a una vida eterna.

Combate entre Set y Horus, respectivamente el hermano y el hijo de Osiris, por la corona de Egipto

Si confiamos en la leyenda egipcia, las pruebas y los certámenes de la casa real no terminaron con la resucitación de Osiris y su ascenso al rango de deidad principal en el mundo de los muertos. Cuando Horus el Joven, hijo de Osiris e Isis, se hizo él mismo estadista, el espíritu de su regio padre asesinado se presentó ante él exhortándole, como Hamlet, a vengar el ruin y abominable asesinato cometido por su perverso tío. Así incitado, el joven atacó al malandrín. El terrible combate se prolongó por varios días. En la pelea Horus perdió un ojo y Set sufrió una mutilación todavía más grave. Finalmente, Thoth separó a los combatientes y curó sus heridas; el ojo de Horus fue restaurado con un escupitajo. De acuerdo con un relato, la gran batalla tuvo lugar el día 26 del mes de Thoth. Derrotado en la gue-

rra franca, el artero tío dirigió ahora sus ataques contra la legitimidad de su virtuoso sobrino. Lo acusó de ser un bastardo, esperando de ese modo despojarlo de su herencia y que darse él mismo con ella. El caso fue presentado ante la suprema corte de los dioses en la gran sala en Heliópolis. Thoth, el dios de la sabiduría, defendió la causa de Osiris, y los augustos jueces resolvieron que «la palabra de Osiris era verdadera». Más aún, declararon a Horus como hijo legítimo de su padre. Así, el príncipe asumió la corona y ascendió al trono del llorado Osiris.

La leyenda de esta contienda puede ser una reminiscencia de pugnas dinásticas

La leyenda de esta contienda por el trono de Egipto puede ser una reminiscencia de pugnas reales entre dinastías que buscaban cambiar la regla de sucesión de la línea femenina a la masculina: en el primer caso, el heredero al trono es el hermano del rey difunto o el hijo de la hermana del rey difunto, mientras que en el segundo el heredero al trono es el hijo del rey difunto. En la leyenda de Osiris los herederos rivales son Set y Horus, respectivamente el hermano y el hijo del rey difunto, aunque en realidad Horus reunía ambos derechos a la corona, siendo hijo de la hermana del rey e hijo del propio rey. Un intento similar por cambiar la línea de sucesión parece haber dado pie a certámenes parecidos en Roma.

La asociación de Osiris con Biblos

La leyenda consignada por Plutarco que asociaba al muerto Osiris con Biblos en Fenicia es sin duda tardía y probablemente poco confiable. Quizá la propició la semejanza que el culto de Osiris en Egipto guardaba con el de Adonis en esa ciudad fenicia. Empero, es posible que la historia no tenga mayor fundamento que una confusión verbal, pues Biblos no es sólo el nombre de una ciudad: es la palabra griega para papiro. Así, dado que, tras morir Osiris, Isis supuestamente se refugió entre los papiros de las lagunas del Delta, donde dio a luz y crió a su hijo Horus, los au-

tores griegos pudieron haber confundido la planta con la ciudad del mismo nombre. Sea como fuere, la asociación de Osiris con Adonis en Biblos dio pie a una curiosa historia. Se dice que todos los años la gente más allá de los ríos de Etiopía acostumbraba escribir una carta a las mujeres de Biblos para informarles que habían encontrado al perdido y llorado Adonis. Las mujeres depositaban la carta en una olla de barro que sellaban y dejaban flotar sobre el río hacia el mar. El oleaje arrastraba la olla hasta Biblos, adonde arribaba todos los años en el tiempo en que las mujeres sirias lamentaban la muerte de su Señor. Sacaban la olla del agua y la rompían; y tras leer la carta, las sollozantes mujeres secaban sus lágrimas al enterarse de que el desaparecido Adonis había sido encontrado.

Capítulo 12

Fiestas de los difuntos[*]

Mas tenemos que considerar todavía las fiestas osirianas del calendario oficial, según fueron descritas por los escritores griegos o inscritas en los monumentos.

La representación de los sufrimientos de Osiris como un misterio en Sais

La iluminación de las casas por todo Egipto la noche del festival sugiere que el rito era una fiesta de los difuntos

Heródoto nos dice que la tumba de Osiris estaba en Sais, en el Bajo Egipto, y que allí había un lago sobre el que se representaban los sufrimientos del dios como un misterio nocturno. Esta conmemoración de la divina pasión tenía lugar una vez al año; la gente lloraba y se daba golpes de pecho para atestiguar su dolor por la muerte del dios, y una vaca tallada en madera dorada, llevando entre sus cuernos un sol de oro, era mostrada fuera del camarín, donde quedaba el resto del año. Es indudable que la vaca figuraba a Isis, pues las vacas se consagraban a ella, representada generalmente con la cornamenta de una vaca en su cabeza y, más aún, como una mujer con cabeza de vaca. Es probable que la exhibición de su imagen bovina simbolizase a la diosa en busca del cuerpo de Osiris, pues tal era la interpretación nativa egipcia de una ceremonia parecida, hacia el solsticio de invierno, observada en tiempos de Plutarco, ceremonia en la que la vaca dorada era llevada procesionalmente dando alrededor del templo siete vueltas. Un rasgo importante de este festival era la iluminación nocturna; la gente colgaba hileras de lámparas de aceite que ardían toda la noche en las fachadas de las casas. Esta costumbre no es taba confinada a Sais tan sólo, sino que se celebraba por todo el Egipto.

Esta iluminación universal de las casas en una noche especial del año sugiere que la fiesta pudiera haber sido la conmemoración no sólo de Osiris muerto, sino de todos los muertos en general; en otras palabras, que pudiera haber sido una noche de ánimas (o de los difuntos), pues hay la extendida creencia de que las almas de los muertos visitan su antiguo domicilio en una noche del año y en esta solemne ocasión la gente se prepara para la recepción de los espíritus dejando alimentos para que ellos los coman y encendiendo lámparas para guiarlos en su sombrío camino del sepulcro y hacia él. Los siguientes ejemplos ilustrarán la costumbre.

Fiesta anual de los difuntos entre los esquimales

El encendido de lámparas para los difuntos

Los esquimales de San Miguel y el Bajo Yukón en Alaska celebran una fiesta de los difuntos todos los años a finales de noviembre o principios de diciembre, así como una fiesta todavía más grande a intervalos de varios años. En estas ocasiones, en el *kashim* o casa club de la aldea, iluminada como lámparas de aceite, se provee de comida, bebida y vestido a los espíritus que retornan. Todo aquel que desea honrar a un amigo fallecido instala una lámpara sobre una base frente al lugar que el difunto solía ocupar en la casa club. Estas lámparas, alimentadas con grasa de foca, se mantienen encendidas día y noche hasta que el festival termina. Existe la creencia de que iluminan el retorno de las ánimas a su viejo hogar y de vuelta a la región de los muertos. Si alguien omitiera encender y mantener viva una lámpara en la casa club, el espíritu al que se desea honrar no podría hallar el camino que conduce al sitio y, por lo tanto, se perdería la fiesta. En la víspera del festival, el pariente varón más cercano visita el sepulcro e invoca al espíritu clavando sobre la tumba un modelo a escala de un arpón para focas, si el difunto era hombre, o de un plato de madera, si era mujer. Las insignias del difunto son grabadas en estos implementos. Cuando todo está listo, los espíritus se reú-

nen en el foso para el fuego debajo de la casa club, y, ascendiendo a través del suelo en el momento apropiado, entran en el cuerpo de sus homónimos, a quienes se ofrenda comida, bebida y vestido por el bienestar de los difuntos. De esta guisa, cada ánima obtiene los insumos que necesita en el otro mundo. Después de cantar salmodias de invocación a los difuntos, los patrones de la fiesta toman una pequeña porción de comida de cada plato y la arrojan como ofrenda a las ánimas; luego, todos derraman un poco de agua sobre el suelo para que corra a través de las grietas. De este modo se cree que la esencia espiritual de la comida y el agua se transmite a las almas. Enseguida se distribuyen los restos de comida entre los presentes, quienes los comen de buena gana. La fiesta concluye en medio de cantos y danzas, mientras los espíritus se retiran a su propia morada.

Fiestas anuales de los difuntos entre los indios de California

Todos los años los indios de California acostumbraban observar ceremonias de duelo por los muertos. En algunas de ellas personas vivas representaban las ánimas de los difuntos. Como preparación para hacer el papel de los espíritus, 10 o más hombres ayunaban por varios días, en especial absteniéndose de comer carne. Disfrazados con pintura y hollín, decorados con plumas y plantas, bailaban y cantaban en la aldea o recorrían el bosque por la noche llevando antorchas encendidas. Después de esto, se presentaban ante los familiares del difunto, quienes verdaderamente veían en estos enmascarados a sus difuntos y, por consiguiente, los recibían con expresiones de profunda lamentación; las ancianas se hacían rasguños en sus rostros y se golpeaban en el pecho con piedras en señal de duelo. Estas mascaradas se celebraban por lo general en febrero y durante su desarrollo se observaba un estricto ayuno en la aldea.

Festival anual de los muertos entre los mixtecos de México

En México, los mixtecos creían que las almas de los difuntos retornaban el deci-

mosegundo mes de cada año, que correspondía con nuestro noviembre. Ese día de ánimas decoraban las casas para dar la bienvenida a los espíritus. Colocaban vasijas de comida y bebida sobre una mesa en la habitación principal, y la familia entera salía con linternas a encontrar a los espíritus e invitarlos a pasar. Luego, de vuelta en casa, todos se hincaban alrededor de la mesa y con la mirada gacha hacia la tierra oraban a las almas para que aceptasen las ofrendas e intercedieran por la familia para recibir las bendiciones de los dioses. Permanecían de hinojos y mirando al suelo hasta el amanecer, sin atreverse a ver la mesa, por temor a que los espíritus se ofendieran si se les espiaba mientras tomaban sus alimentos. Con los primeros rayos del sol se ponían de pie profundamente satisfechos. Daban a los pobres las vasijas de comida ofrecidas a los difuntos o las depositaban en un lugar secreto.

Festival anual de los difuntos en Sumba

Los nativos de Sumba[1], una isla en las Indias Orientales, celebran un festival del Año Nuevo, que es al mismo tiempo de los difuntos. Las tumbas se encuentran en el centro de la aldea, adonde de pronto llega toda la gente con sonoro llanto y pesar. Luego, después de entregarse por un rato a los pasatiempos nacionales, se dispersan a sus casas, donde cada familia invoca a sus difuntos para que regresen. Se cree que los espíritus escuchan y aceptan su invitación. Así, se preparan para ellos hojas de betel con nuez de areca, y se sacrifican animales frente a cada casa, y sus corazones y entrañas son presentados con arroz como ofrendas a los difuntos. Después de un lapso de tiempo apropiado, se distribuyen porciones de comida entre la gente, y ésta las consume y goza del festín de carne y arroz —evento inusual en su frugal vida—. A continuación juegan, bailan y cantan a placer, y el festival que comenzó tan lúgubremente termina por ser el más alegre del año. Poco antes del amanecer parten los invitados invisibles. La población entera abandona sus casas para escoltar-

los cierta distancia. En una mano llevan la mitad de un coco que contiene un pequeño paquete de provisiones para el difunto, y en la otra un hacho ardiente; y así marchan en procesión, canturreando con voces cansinas al compás de un gong y ondeando las teas encendidas al son de la música. Avanzan entonces en medio de la oscuridad hasta que, con las últimas palabras de su canto, arrojan cocos y teas en la dirección de la tierra de los espíritus, ayudando a que las ánimas continúen su camino por ahí, mientras ellos regresan a la aldea.

Festival de los muertos entre los dayakos marinos de Borneo

Los dayakos marinos de Borneo celebran un gran festival en honor de los muertos a intervalos irregulares de uno o más años después de la muerte de una persona en particular. Todo aquel que haya muerto desde que se realizó la última fiesta, y por lo tanto no haya sido aún honrado con esta celebración, es recordado en estas fechas. Así, el número de personas conmemoradas puede llegar a ser grande, en especial si han transcurrido muchos años desde la última ceremonia. La víspera de la fiesta las mujeres recolectan tablillas de bambú y con éstas forman modelos a escala de diferentes enseres, los cuales cuelgan sobre las tumbas para su uso por los difuntos en el otro mundo. Los difuntos arriban en barcas desde el más allá, pues los dayakos acostumbran desplazarse a través de los ríos, y de ello necesariamente se sigue que los espíritus hagan lo mismo. La embarcación en la que estos espectrales visitantes viajan al mundo de los vivos no tiene nada de especial, consistiendo en una simple y diminuta barca hecha de un carrizo de bambú usado para cocinar arroz. De hecho, no se la pone a flotar en el río; simplemente es arrojada debajo de la casa. Sin embargo, mediante los conjuros proferidos por una plañidera profesional, la barca se desliza hasta el mundo de los espíritus donde se convierte en una gran canoa guerrera. Complacidos, los espíritus se embarcan y zarpan tan pronto como termina la última

invocación. Esto siempre sucede al caer la tarde, cuando la plañidera comienza a canturrear sus tristes cantilenas. Mas el camino es tan largo que los espíritus no arriban a casa sino hasta el amanecer. Para refrescarlos de su cansado viaje, un bambú rebosante con licor de arroz les aguarda; participan de éste por diputación, pues un audaz anciano que no teme al rostro de los espíritus se zampa la bebida en su lugar en medio de las expresiones de júbilo de los espectadores. En la mañana que sigue al banquete, la gente rinde los últimos tributos a los difuntos. Sobre las tumbas se colocan monumentos hechos con madera de palo fierro, los pequeños enseres de bambú, y varios tipos de alimentos. En atención a estos obsequios, los espíritus renuncian a cualquier derecho sobre sus familiares vivos, y a partir de ese momento se ganan la vida con el sudor de su frente. Antes de partir definitivamente comen y beben en la casa por última vez.

El festival anual de los difuntos entre los nāgas de Manipur

Vemos que el festival dayako de las difuntos no consiste en dar la bienvenida todos los años a las ánimas de los ancestros; se trata más bien de una ceremonia propiciatoria diseñada para asegurar de una vez por todas el bienestar eterno de los recién fallecidos, o al menos para impedir que sus espíritus retornen a infestar e importunar a los vivos. La misma es quizá la intención de la fiesta la «partida de las almas» (*kathi kasham*) que todos los años a finales de enero celebran los nāgas tangkhul de Manipur, en Assam. Durante este gran festival los difuntos son representados por hombres vivos, elegidos con base a su parecido con aquéllos. Son ataviados con ornamentos y tratados como si de verdad fuesen las personas fallecidas que han vuelto a la vida. En ese carácter danzan juntos en un amplio espacio abierto de la aldea, son alimentados por las mujeres de la familia, y visitan las casas, donde reciben obsequios de ropa. El festival dura 10 días, y de éstos el noveno es el más im-

portante. Ese día se preparan enormes antorchas con madera de pino que habrán de usarse al caer la noche. Se acerca la hora en la que los difuntos partan. Sus representantes vivos son invitados a comer por última vez en las casas, y ahí ellos distribuyen presentes de despedida entre sus apesadumbrados parientes que han venido a decirles adiós. Al caer la tarde se pone en marcha una procesión. A la cabeza avanzan hombres que ondean en el aire antorchas que echan llamas y chisporrotean. Luego siguen los ancianos, armados y en formación marcial, y detrás suyo acechan los representantes de los muertos, acompañados por los familiares de los difuntos que se amontonan y agavillan alrededor suyo. Lenta y lastimeramente la procesión fúnebre avanza con sonoros plañidos a través de la oscuridad hacia un sitio al extremo norte de la aldea, bajo la penumbra de un gran árbol. La luz de las antorchas guía a las almas de los difuntos a su lugar de reposo; la formación marcial de los ancianos los protege de cualquier amenaza o peligro en el camino. A las afueras de la aldea la procesión se detiene y los hombres a la cabeza arrojan sus antorchas. Según la creencia, en el mismo momento los espíritus de los difuntos entran en las llamas agonizantes y de esta guisa parten a la región del más allá. No hay ya, por lo tanto, necesidad de sus representantes vivos, por lo que éstos se despojan de sus galas ahí mismo. De regreso a casa, cada familia tiene el cuidado de encender una antorcha de pino para que arda sobre una piedra colocada en el interior, junto a la puerta principal. Esto lo hacen como precaución para impedir que sus propias almas sigan a los espíritus de los difuntos al otro mundo. Los gastos que supone enviar de este modo a los muertos a su lejana morada son muy altos. Cuando la cabeza de una familia muere es posible que se contraigan deudas o sea necesario vender arrozales y propiedades para solventar los gastos. Así, los vivos se empobrecen con el fin de enriquecer a los muertos.

Festival anual de los muertos en Camboya

El gran festival de los muertos en Camboya tiene lugar el último día del mes de *phatrabot* (septiembre-octubre), pero todos participan en los preparativos desde que la luna comienza a menguar. En las casas se presentan pasteles y dulces, se encienden velas y queman inciensos, y todo se ofrece a las ánimas de los ancestros con una invocación repetida tres veces: «Oh, todos ustedes que se han marchado, nuestros ancestros, dígnense a venir y a comer de lo que hemos preparado para ustedes, y bendecir y alegrar su posteridad». Quince días más tarde se elaboran varias barquitas con cortezas de árbol, y en ellas se pone arroz, pasteles, monedas, varas de incienso humeante y velas encendidas. Al caer la noche se las pone a flotar en el río, y las almas de los difuntos se embarcan en ellas para zarpar hacia su región, mientras los vivos les despiden. «Vuelvan a su tierra», proclaman, «a los campos donde residen, a las montañas, bajo las piedras que son su morada. ¡Aléjense, márchense! A su debido tiempo sus hijos y sus nietos les recordarán. Entonces regresarán, regresarán, regresarán». Las vacilantes llamas cubren ahora la corriente del río, pero éste pronto las arrastra consigo, y mientras una a una se desvanecen en la oscuridad, las almas parten con ellas al más allá.

Fiesta de las ánimas en Bretaña y otras partes de Francia

Creencias similares relacionadas con el retorno anual de los muertos perviven a la fecha en muchas partes de Europa, expresándose en costumbres parecidas. El día de los muertos, de las ánimas o de los fieles difuntos, como le llamamos, se celebra por lo general el 2 de noviembre. En la Baja Bretaña, las almas de los difuntos visitan a los vivos en la víspera de ese día. Una vez concluidas las vísperas, los sacerdotes y el coro marchan en procesión, «la procesión del osario», cantando un extraño responso en lengua bretona. Después de esto, la gente se marcha a casa, se reúne alrededor del fuego y recuerda a sus di-

funtos. El ama de casa cubre la mesa de la cocina con un mantel blanco, y sobre él coloca zumo de manzana, leche cuajada y bollos calientes, y luego se retira a descansar con el resto de la familia. El fuego del lar es alimentado por un enorme leño conocido como «el leño de los difuntos» (*kef ann Anaon*). En eso, en medio de la oscuridad, compungidas voces interrumpen la tranquilidad de la noche. Son los «cantores de la muerte» que recorren las calles despertando a los durmientes con su cantar primitivo y melancólico, llamando a los vivos en sus confortables lechos a orar por las desdichadas almas en pena. Toda esa noche los muertos se calientan junto al lar y se dan un festín con las viandas preparadas para ellos. A veces sobresaltados escuchas creen oír los bancos chirriar en la cocina o la hojarasca crujir afuera bajo los pasos de las ánimas. En los Vosgos, durante la víspera de los Fieles Difuntos, el solemne repicar de las campanas de la iglesia llama a los buenos cristianos a orar por el reposo de los muertos. Algunas familias acostumbran descubrir los lechos y abrir las ventanas mientras las campanas doblan, sin duda con la intención de que las desdichadas almas puedan entrar y descansar. Nadie se atrevería esa noche a hacer oídos sordos al llamado de las campanas. Las oraciones se prolongan hasta altas horas de la noche, y cuando concluye la recitación del último *De profundis*, el jefe de familia hace los lechos con gentileza, salpica agua bendita sobre ellos y cierra las ventanas. En algunas aldehuelas se mantiene encendido el fuego en el hogar y a su lado se coloca un cesto con nueces para que los espíritus dispongan de él.

Fiesta de las ánimas en Bélgica

En Brujas, Dinant y otros pueblos de Bélgica se dejan arder cirios sagrados toda la noche en las casas la víspera de los Fieles Difuntos, y las campanas doblan hasta la medianoche, o aun hasta el amanecer. Asimismo, la gente acostumbra colocar velas encendidas sobre los sepulcros. En Scherpenheuvel las casas son ilumina-

das y la población va en procesión llevando cirios encendidos en las manos. Una costumbre muy extendida en Bélgica es la de comer «pasteles de ánimas» o «pan de ánimas» la víspera de los Fieles Difuntos. Existe la creencia de que comer estos pasteles beneficia a los muertos de alguna manera. Quizá originalmente, como ocurre hoy en día entre los esquimales de Alaska, se pensaba que los espíritus entraban en los cuerpos de sus familiares y que de ese modo participaban de las vituallas por ellos consumidas. Igualmente, en los festivales en honor de los muertos en el norte de la India se acostumbra alimentar a los brahmanes, y se cree que la comida que estos hombres consumen pasa a los difuntos refrescando su alicaído espíritu. Esta idea de comer y beber a través de alguien más explica, en parte, muchas otras fiestas mortuorias. Sea como fuere, en Dixmude y en otras partes de Bélgica, se dice que por cada pastel que uno come un alma queda liberada del Purgatorio. En Amberes colorean los pasteles de ánimas horneándolos con abundante azafrán, siendo el intenso tono amarillo una evocación de las flamas del Purgatorio. Durante el mismo periodo la gente en Amberes se cuida de no azotar puertas ni ventanas por temor a lastimar a los espíritus.

Pasteles de ánimas el día de los Fieles Difuntos en el sur de Alemania

La costumbre de hornear pasteles de ánimas, a veces simplemente llamados «ánimas», el día los Fieles Difuntos está extendida en el sur de Alemania y en Austria. Podemos asumir que en toda la región la finalidad original de los pasteles era asistir a los difuntos hambrientos, aun cuando sean los vivos quienes a menudo los comen. En Oberpfalz, en Baviera, la gente arroja comida al fuego el día de los Fieles Difuntos para las desdichadas almas, coloca velas para ellas sobre una mesa, y en genuflexión ora por su reposo. Sobre las tumbas también se encienden velas, se colocan vasijas con agua bendita y se deposita comida como refrigerio para las almas. Por todo Oberpfalz, el

día de los Fieles Difuntos se acostumbra además hornear tortas especiales con el mejor pan y repartirlas entre los pobres, quienes las comen quizá en calidad de representantes de los difuntos.

Fiesta de los difuntos en Tirol

Fiesta de las ánimas en Baden

En la región de Tirol existen creencias y costumbres semejantes. Allí también se encienden «luces para las ánimas», es decir, lámparas alimentadas con manteca o mantequilla, y colocadas en el hogar la víspera de los Fieles Difuntos a efecto de que las desdichadas almas que lograron escapar de los fuegos del Purgatorio puedan untar la grasa derretida sobre sus quemaduras y aliviar así su sufrimiento. Algunas personas dejan además leche y rosquillas sobre la mesa toda la noche. También las tumbas son iluminadas con velas de cera y decoradas con tal profusión de flores que bien podría pensarse que es primavera. En el Tirol italiano se acostumbra dar pan o dinero a los pobres el día de los Fieles Difuntos. En el valle de Ledro los niños amenazan con ensuciar las puertas de las casas si no se les da su habitual limosna. Ese día las personas adineradas invitan a los pobres a comer lentejas. Otros colocan jarrones llenos de agua en la cocina la noche de los Fieles Difuntos de modo que las pobres almas puedan saciar su sed. En Baden todavía se acostumbra decorar las tumbas con flores y lámparas el día de Todos los Santos y el día de los Fieles Difuntos. A veces se encienden las lámparas dentro de nabos huecos, a cuyos lados se tallan inscripciones que brillan en la oscuridad. Si algún chiquillo roba una de estas lámparas o cualquier otra cosa de una tumba, el indignado espíritu se presenta ante a él esa misma noche reclamando lo que le fue robado. Un vestigio de la antigua costumbre de alimentar a los muertos pervive en la práctica de dar pasteles de ánimas a los ahijados.

Fiesta de los Fieles Difuntos en los Abruzos

En los Abruzos, el 1.º de noviembre, día de Todos los Santos, las tiendas y las

calles lucen repletas de velas que la gente compra con el fin de encenderlas al anochecer sobre las tumbas de sus familiares, pues todos los muertos visitan sus casas esa noche, la víspera de los Fieles Difuntos, y necesitan lámparas para hallar el camino. También en las casas se deja arder lámparas para ellos toda la noche. Antes de retirarse a dormir, la gente coloca sobre la mesa una lámpara encendida o una vela, así como una frugal comida de pan y agua. Los muertos salen de sus sepulcros y rondan en procesión por las callejuelas de la aldea. Puede vérseles si se les aguarda en algún crucero con la barbilla descansando sobre una horqueta. Primero pasan las almas de los virtuosos; luego las de los que murieron asesinados y las de los réprobos. Se cuenta que una vez un hombre espiaba de este modo la procesión espectral; las almas virtuosas le dijeron que haría mejor si se marchara a casa, mas él no obedeció y cuando vio la cauda de la procesión murió de espanto.

Pasteles de ánimas el día de los Fieles Difuntos en Inglaterra

En Inglaterra, la vieja creencia en el retorno anual de los muertos perduró por mucho tiempo en la costumbre de hornear «pasteles de ánimas» y comerlos o repartirlos entre los pobres el día de los Fieles Difuntos. Ese día, las mujeres labriegas tenían la costumbre de recorrer las alquerías, cantando

Ánima, ánima, un pastel de ánimas,
te imploro, buena señora, un pastel de ánimas.

En Shropshire, todavía en el siglo XVII se acostumbraba el día de los Fieles Difuntos colocar sobre la mesa una enorme pila de pasteles de ánimas y la mayoría de los visitantes tomaba uno. El anticuario John Aubrey, quien ha consignado la costumbre, menciona además los versos para la ocasión:

Un pastel de ánimas, un pastel de ánimas,
ten piedad de todas las ánimas cristianas
y concédeles un pastel de ánimas.

La fiesta nominalmente cristiana de los Fieles Di-

funtos, el 2 de noviembre, parece ser un antigua festi vidad céltica de los muertos adoptada por la Iglesia en el año 988 d. C.

Institución de la fiesta de los Fieles Difuntos por el abad de Cluny

Cuando se comparan estas costumbres europeas con ritos paganos similares no queda ninguna duda de que la fiesta de los Fieles Difuntos, nominalmente cristiana, es en realidad un antiguo festival pagano de los muertos del que la Iglesia, al no poder o no querer eliminar, fiel a sus principios, optó por ser cómplice. Pero ¿a partir de cuándo adoptó la Iglesia la práctica de celebrar el festival ese día en particular, el 2 de noviembre? Para responder a esta pregunta debemos notar primero que este tipo de celebraciones por lo general se efectúan a principios del Año Nuevo, y, segundo, que los pueblos del noroeste de Europa, los celtas y los teutones, parecen haber fechado el inicio de su año a partir del comienzo del invierno: los celtas a partir del 1.º de noviembre, y los teutones a partir del 1.º de octubre. Esta diferencia de un mes puede deberse a una diferencia en el clima, con los teutones en el centro y norte de Europa, una región donde el invierno empieza antes que en las costas más templadas y húmedas del Atlántico, casa de los celtas. Estas consideraciones sugieren que el festival de los Fieles Difuntos, el 2 de noviembre, se originó entre los celtas y a partir de éstos pasó al resto de los pueblos europeos, quienes, si bien mantuvieron casi sin cambios sus antiguas fiestas de los muertos, posiblemente las mudaron al 2 de noviembre. Esta conjetura está corroborada por lo que sabemos sobre la institución eclesiástica, o más bien reconocimiento eclesiástico, de la fiesta. Dicho reconocimiento fue convenido por primera vez a finales del siglo X en Francia, país celta, permitiendo así la diseminación gradual de la fiesta cristiana por toda Europa. Fue Odilón, abad del gran monasterio benedictino de Cluny, el que inició el cambio en el año 998 d. C., al ordenar que en todos los monasterios bajo su jurisdicción se celebrara una misa solemne el 2 de noviembre en honor de todos los di-

funtos que reposan en Cristo. Otras sedes religiosas siguieron su ejemplo, y los obispos, uno tras otro, introdujeron la nueva celebración a sus diócesis. Fue así como gradualmente quedó establecido el festival de los Fieles Difuntos en todo del mundo cristiano, aunque en realidad la Iglesia nunca lo ha sancionado formalmente por medio de un edicto, ni tampoco le ha concedido demasiada importancia a su observancia. De hecho, durante la Reforma, cuando surgieron objeciones contra el festival, las autoridades eclesiásticas parecían estar listas para abandonarle. Todos estos hechos se explican de manera muy sencilla mediante la teoría de que una antigua ceremonia céltica de los muertos perduró en Francia hasta finales del siglo X, cuando finalmente se le incorporó al ritual católico como estrategia política y como una concesión al paganismo recalcitrante. Conscientes del origen pagano de la práctica, las autoridades supremas lógicamente evitaron insistir demasiado en su observancia. Es probable que le hayan considerado, con toda justicia, un puesto de avanzada que podían entregar a las fuerzas del racionalismo sin poner en riesgo el baluarte de la fe.

También la fiesta de Todos los Santos, el 1.º de noviembre, parece haber remplazado una fiesta pagana de los muertos

Tal vez podamos dar un paso más allá y explicar asimismo el origen de la fiesta de Todos los Santos el 1.º de noviembre, y es que la comparación entre costumbres similares en lugares distintos nos haría suponer que el antiguo festival celta de los muertos se celebraba el día del Año Nuevo celta, es decir, el 1.º, y no el 2 de noviembre. ¿Acaso la institución de la fiesta de Todos los Santos ese día no pudo haber sido un primer intento de la Iglesia para darle un matiz cristiano al antiguo rito pagano, sustituyendo a las almas de los muertos por los santos como verdadero objeto de adoración? La historia parece confirmar esta hipótesis, pues la fiesta de Todos los Santos se instituyó en Francia y en Alemania por orden del emperador Luis el Piadoso en el año 835 d. C., es decir,

unos 160 años antes de la introducción de la fiesta de los Fieles Difuntos. La innovación se hizo por consejo del papa Gregorio IV, cuyo motivo para ello bien pudo haber sido el de eliminar una antigua costumbre pagana en ese entonces todavía ampliamente practicada en Francia y en Alemania. La idea, sin embargo, no era nueva, pues, por el testimonio de Beda el Venerable, sabemos que en Bretaña, otro país celta, la fiesta de Todos los Santos el 1.º de noviembre se celebraba ya en el siglo VIII. Podemos conjeturar que este intento por desviar la devoción de los fieles de las almas de los difuntos a los santos resultó un fracaso, y que finalmente la Iglesia decidió, con renuencia, consentir la superstición popular autorizando oficialmente una fiesta de los Fieles Difuntos en el calendario. Sin embargo, no pudo asignar al nuevo, o más bien antiguo festival la fecha original, el 1.º de noviembre, puesto que ésta ya estaba ocupada por la fiesta de Todos los Santos. Por consiguiente, dejó la misa en honor de los difuntos para el día siguiente, el 2 de noviembre. De acuerdo con esta teoría, las fiestas de Todos los Santos y de los Fieles Difuntos constituyen dos esfuerzos sucesivos de la Iglesia católica para erradicar un antiguo festival pagano de los muertos. Ambos fracasaron. «En todos los países católicos el día de los Fieles Difuntos ha conservado el carácter solemne de una fiesta de los muertos que ninguna alegría mundana puede perturbar. Así, los supervivientes tienen el deber sagrado de visitar las tumbas de sus seres queridos en los atrios de las iglesias para decorarlas con flores y velas, y para orar con devoción —una costumbre piadosa que en ciudades como París y Viena es acatada incluso por los libertinos y los frívolos por mera apariencia, cuando no para satisfacer un impulso del corazón—»[2].

Capítulo 13

Isis[*]

Numerosos atributos de Isis

El significado original de la diosa Isis es todavía más difícil de determinar que el de su hermano y marido Osiris. Sus atributos y apelativos fueron tan numerosos que en los jeroglíficos se le denomina «la de muchos nombres», «la de mil nombres», y en las inscripciones griegas «la de infinitos nombres».

Semejanzas y diferencias de Isis con las diosas madre de Asia
Quizás Isis fue originalmente una diosa del cereal

En su carácter de diosa de la fecundidad, Isis correspondía a las grandes diosas madre de Asia. Sin embargo, se diferenciaba de ellas por la castidad y la fidelidad de su vida conyugal, pues mientras que aquéllas permanecían solteras y llevaban una vida disipada, ella tenía un marido y era una verdadera esposa para él, así como una madre cariñosa para su hijo. Por esto, su hermosa figura, parecida a la de la Madona, refleja una condición social y moral más refinada que la que reflejan las toscas, sensuales y crueles figuras de Astarté, Anaitis, Cibeles y el resto de esa cuadrilla. Su doble relación con Osiris, como hermana y esposa, es un claro indicio de un estándar moral muy distinto al nuestro, si bien en otros aspectos se trata de una diosa más bien tardía que primitiva, la flor en todo su esplendor más que la semilla de un largo desarrollo religioso. Los rasgos que se le atribuyen son muy diversos como para ser todos suyos; son gracias tomadas de otras muchas deidades menores, esencias extraídas de un sinfín de plantas más modestas para alimentar el néctar de su suprema eflorescencia. Aun a pesar de su naturaleza compleja, quizá es todavía posible investigar el núcleo original a cuyo alrededor y por un

proceso lento de concreción se reunieron los demás elementos. Si su hermano y marido Osiris fue, en uno de sus aspectos, el dios del cereal, como hemos visto, hay razones para creer que ella seguramente debió ser la diosa de los cereales. Hay algunos fundamentos para pensar así: si creemos a Diodoro Sículo, cuyos conocimientos parecen provenir del historiador egipcio Manetón, el descubrimiento del trigo y la cebada fueron atribuidos a Isis, y en sus fiestas llevaban en procesión cañas de estos cereales con sus espigas, conmemorando la dádiva que había conferido a los hombres. Un detalle añade aún Agustín: verdad dice que Isis hizo el descubrimiento de la cebada en el instante en que sacrificaba a los antepasados comunes de ella y de su marido, que habían sido todos reyes, y que mostró el descubrimiento de las espigas de la cebada a Osiris y a su canciller Thot o Mercurio, como le llaman los escritores romanos. Por eso ellos, sigue Agustín, identifican a Isis como Ceres[1]. Además, en tiempo de siega, cuando los segadores egipcios cortaban las primeras cañas de la mies, las dejaban en el suelo y se golpeaban el pecho con lamentaciones e in vocaciones a Isis. Entre los apelativos con que se designa a Isis en las inscripciones están: «Creadora de las cosas verdes», «Diosa verde cuyo verdoso color es semejante al verdor de la tierra», «Señora del pan», «Señora de la cerveza», «Señora de la abundancia». Según Brugsch, es «no solamente la creadora del verdor nuevo de la vegetación que cubre la tierra, sino que en verdad es la misma mies verde que está personificada como una diosa». Esto se confirma por su epíteto de Sochit o Sochet, que significa «campo de mies», sentido que aún conserva en el lenguaje copto. Los griegos concebían a Isis como una diosa del grano, pues la identificaban con Deméter. En un epigrama griego se le describe como «la que ha parido los frutos de la tierra» y «la madre de las espigas de grano»; también, en un himno compuesto en su honor, habla de sí misma como «reina de los trigales» y se

dice que está «encargada del cuidado del fructífero surco del trigo». En armonía con esto, los artistas griegos y romanos la representan a menudo con espigas de grano sobre la cabeza o en las manos.

Refinamiento y espiritualización de Isis en épocas posteriores; la popularidad de su culto en el Imperio romano

Semejanza de Isis con la Madona

Así, en los tiempos antiguos podemos suponer que Isis fue una rural «madre del grano» adorada con ritos rudos por sus fieles egipcios, pero sería difícil reconocer los rasgos groseros de la zafia diosa primitiva en la forma refinada y santa con que, espiritualizada por largos periodos de evolución religiosa, se presentaba a sus adoradores en tiempos posteriores, como fiel esposa, madre cariñosa, benéfica reina de la naturaleza, rodeada de un nimbo de pureza moral y de santidad inmemorial y misteriosa. Así purificada y transfigurada, ganó muchos corazones muy lejos de los linderos de su país nativo. En la mezcolanza de religiones que acompañó a la decadencia de la vida nacional en la Antigüedad, su culto fue uno de los más populares en Roma y en todo el imperio. Algunos de los propios emperadores romanos fueron francos adictos de su culto, y aun cuando la religión de Isis, como otras, pueda haber sido llevada como un disfraz por hombres y mujeres de vida disoluta, sus ritos en conjunto parece que fueron honrosamente distinguibles por la dignidad y la compostura, la solemnidad y el decoro, muy apropiados para aliviar la men te conturbada, para tranquilizar el corazón acongojado. Por eso apelaban a ellos los espíritus apacibles, y sobre todo las mujeres, a quienes los ritos sangrientos y licenciosos de otros dioses orientales sólo les perturbaban y repelían. No nos sorprenderá que en un periodo decadente, cuando la fe tradicional vacila, cuando los regímenes se hunden, cuando las mentes de los hombres se intranquilizan, cuando el edificio mismo del imperio, tenido por eterno, comienza a mostrar rasgaduras y grietas que son un presagio, la serena figura de Isis,

con su ecuanimidad espiritual y su graciosa promesa de inmortalidad, pudiera haber parecido a muchos como una estrella en un cielo borrascoso y despertara en sus pechos un arrebato de devoción, no muy desemejante al que durante la Edad Media se elevó a la Virgen María. En verdad que su ritual majestuoso, sus afeitados y tonsurados sacerdotes, sus maitines y vísperas, su tintineante música, su bautismo y sus aspersiones de agua bendita, sus procesiones solemnes y sus imágenes enjoyadas de Madre de Dios, presentaron muchos puntos de semejanza con las pompas y ceremonias del catolicismo. El parecido no debió ser puramente accidental. El antiguo Egipto puede haber contribuido con su parte al brillante simbolismo de la Iglesia católica tanto como a las abstracciones descoloridas de su teología. Es verdad que en arte, la figura de Isis dando de mamar al niño Horus es tan semejante a la Madona y el Niño que en ocasiones ha sido adorada por cristianos ignorantes. Y a Isis, en su posterior advocación de patrona de los marinos, quizá deba la Virgen su bellísimo epíteto de *Stella Maris*, «estrella de los mares», bajo el que la adoran los navegantes sacudidos por la tempestad. Los atributos de una deidad marina pueden haber sido añadidos por los traficantes marinos griegos de Alejandría. Son demasiado extraños al carácter primitivo y a los hábitos de los egipcios, que no gustaban del mar. En estas hipótesis, Sirio, la brillante estrella de Isis, que en las madrugadas de julio se levanta de las cristalinas ondas del Mediterráneo oriental, heraldo del buen tiempo para los marinos, fue la verdadera *Stella Maris*, la «estrella de los mares».

Capítulo 14

Linaje matriarcal y diosas madre[*]

Semejanza esencial entre Adonis, Atis y Osiris

Hemos llegado al fin de nuestra investigación sobre la naturaleza y el culto de las tres deidades orientales: Adonis, Atis y Osiris. La semejanza esencial de su carácter mítico nos justifica a tratarlas de manera conjunta. Aparentemente, los tres dioses personificaban los poderes de fertilidad en general y de la vegetación en particular. Se creía que los tres habían muerto y resucitado, y ambos eventos, muerte y resurrección, fueron representados dramáticamente en festivales anuales que los fieles celebraban con alternados arranques de tristeza y júbilo, de llanto y exultación. Los grandes cambios de las estaciones, en especial el más impactante y definitivo de todos, la decadencia y reviviscencia de la vegetación, fueron los fenómenos naturales interpretados y representados míticamente. El propósito de estos dramas sagrados era renovar y fortalecer, por medio de magia simpatética, las menguadas energías de la naturaleza, de tal manera que los árboles fructificaran, que el grano madurase, y que los hombres y los animales se reprodujeran.

La superioridad de las diosas asociadas con Adonis, Atis y Osiris apunta a un sistema de linaje matriarcal

Sin embargo, no bastaban los tres dioses por sí mismos. La personificación mítica de la naturaleza, de la que los tres dependían al menos en un aspecto, demandaba que cada uno de ellos tuviera como compañera a una diosa, y en los tres casos parece ser que originalmente esa diosa fue una figura más poderosa e importante que el dios. Sea como fuere, es siempre el dios, y no la diosa, quien tiene un triste final, y es su muerte la que es llorada todos los años. Así, mientras Tifón mató a Osiris,

su consorte divina Isis sobrevivió y lo trajo de vuelta a la vida. Este rasgo del mito parece indicar que en un principio Isis fue lo que Astarté y Cibeles nunca dejaron de ser: la deidad más poderosa de la pareja. Ahora bien, esta superioridad atribuida a la diosa por encima del dios se explica fácilmente como resultado de un sistema social en el que la maternidad significaba más que la paternidad, en tanto que la descendencia se determinaba y la propiedad se heredaba por la línea femenina, no por la masculina. En cualquier caso, esta explicación no puede ser tenida por intrínsecamente improbable si logramos mostrar que la hipotética causa ha producido exactamente el mismo efecto en distintas culturas, sobre cuyas instituciones poseemos información precisa. Esto es lo que ahora trataré de hacer.

Linaje matriarcal y linaje paternal

Los khasis de Assam tienen un linaje matriarcal; entre ellos las diosas predominan sobre los dioses, y las sacerdotisas sobre los sacerdotes

Podemos llamar linaje matriarcal[1] al sistema social que determina la descendencia y transmite la propiedad a través de la madre únicamente; linaje patriarcal al sistema que determina la descendencia y transmite la propiedad a través del padre únicamente. Los khasis de Assam representan un buen ejemplo de la influencia que el linaje matriarcal puede ejercer sobre la religión. Tal como los antiguos egipcios y los semitas de Siria y Mesopotamia, los khasis viven en asentamientos fijos y se mantienen principalmente de la agricultura. Sin embargo, «su organización social presenta uno de los ejemplos más acabados y aún vivos de instituciones matriarcales, desarrolladas con tal lógica y rigor que resultan sumamente aleccionadoras para aquellos que suelen considerar la posición y la autoridad del padre como la base de la sociedad. No sólo es la madre la cabeza, la fuente y el único lazo de unión en la familia: en la comarca de Synteng, en la región montañosa más remota, ella es la única propietaria de bienes inmuebles, y es únicamente a través suyo que se transmite una herencia. El padre no tiene lazo alguno con sus hijos,

que pertenecen al clan de la madre; lo que él gana pasa a su propia reserva matriarcal, y al morir sus huesos son depositados en el crómlech de su linaje materno. En Jowai el padre no vive ni come en la casa de su esposa, a quien visita únicamente al caer la noche. Durante la veneración de los ancestros, el fundamento de la fe de la tribu, las únicas personas a las que se toma en cuenta son el antepasado femenino primordial (*Ka lāwbei*) y su hermano. Las monumentales piedras lisas desplegadas para perpetuar la memoria de los muertos reciben el nombre de la mujer que representa al clan (*māw kynthei*). A espaldas de éstas, se levanta una línea de piedras dedicadas a los familiares varones del lado materno. En sintonía con este esquema de culto a los ancestros, los espíritus propiciados son principalmente mujeres, aunque en este caso figuran además algunos hombres. Los poderes de la enfermedad y la muerte son todos femeninos, y son estos poderes a los que se venera con más frecuencia. Los dos protectores del hogar son diosas, aunque junto con ellas también se rinde culto al padre primordial del clan, *U Thāwalang*. Todos los sacrificios son realizados por sacerdotisas, mientras que los oficiantes varones funcionan sólo como sustitutos. En un importante estado, Khyrim, el sacerdote supremo y verdadera cabeza del gobierno es una mujer, que combina en su persona funciones regias y sacerdotales[2]».

También en las islas Palaos existe un linaje matriarcal, y las deidades de los clanes son todas diosas

Otro ejemplo de la misma relación causa-efecto puede extraerse de las instituciones de los isleños de Palaos[3], descritas por un meticuloso observador y residente de las islas desde hace mucho tiempo. Se trata de una rama del tronco micronesio compuesta por una serie de familias o clanes exogámicos con descendencia por la línea femenina. Así, como habitualmente sucede bajo este tipo de sistemas, los herederos de un hombre no son sus propios hijos sino los hijos de su hermana o de su tía materna. Cada familia o clan establece su descen-

dencia a partir de una mujer, la madre común del linaje completo. En consecuencia, los miembros del clan veneran a una diosa, no a un dios. Estas familias o clanes, con descendencia femenina y un culto a diosas, viven agrupadas en aldeas, cada una de ellas comprendiendo una veintena de clanes, cuyas tierras conforman un diminuto estado independiente. Cada uno de estos estados tiene su deidad o deidades particulares, por lo general un dios y una diosa. Sin embargo, se dice que estas deidades políticas locales derivan directamente de las deidades domésticas de las familias o clanes. De ello parece seguirse que entre estos pueblos los dioses son históricamente posteriores a las diosas y se han desarrollado a partir de ellas. El origen tardío de los dioses en comparación con las diosas queda además confirmado por la naturaleza de sus nombres.

Esta preferencia por las diosas se explica por la importancia de las mujeres en el sis tema social de los isleños de Palaos

Esta preferencia por las diosas por encima de los dioses en los clanes de los isleños de Palaos se ha explicado, correctamente sin duda, a partir de la enorme importancia que las mujeres tienen en el sistema social de este pueblo, pues la existencia del clan depende en su totalidad de la vida de las mujeres, y en modo alguno de la vida de los hombres. Si las mujeres sobreviven, no es un problema el que todos los hombres del clan muriesen, pues las primeras pueden casarse, como se acostumbra, con hombres de otro clan, de modo que su descendencia hereda el clan de la madre, prolongando así su existencia. Pero, por el contrario, si todas las mujeres del clan mueren, necesariamente se extingue el clan, incluso si todos los hombres del mismo sobrevivieran, pues, tal como sucede, los hombres deben casarse con mujeres de otro clan, y por lo tanto su descendencia hereda el clan de la madre, no el clan del padre, que por consiguiente desaparece de la comunidad al morir el padre.

Paralelo entre las actuales islas Palaos y el antiguo es-

tado religioso y social de Asia Menor y Egipto

Así pues, si las conclusiones a las que hemos llegado en esta obra son correctas, la condición actual, o por lo menos reciente, de la sociedad y la religión en las islas Palaos presenta algunos paralelos interesantes con la situación social y religiosa de Asia Menor y Egipto en la Antigüedad. En ambas regiones observamos una sociedad basada en un linaje matriarcal, a partir del cual se desarrolló una religión en la que las diosas del clan tenían originalmente una mayor preponderancia, si bien tiempo después, a medida que los clanes se transformaron en estados, las antiguas diosas tuvieron que competir con los nuevos dioses masculinos del panteón ampliado, que, en cierta medida, lograron suplantarlas. Sin embargo, en la religión de los isleños de Palaos, así como entre los khasis y los antiguos egipcios, el balance de poder nunca ha pasado por completo de la línea femenina a la masculina porque la sociedad nunca ha pasado de un linaje matriarcal a uno patriarcal. Y tanto en el antiguo Oriente como en las islas Palaos observamos una marejada de poder político que avanza con fuerza en la dirección de una teocracia, donde el pueblo le cede el control a hombres que aseguran gobernar en nombre de los dioses. En las islas Palaos esos hombres bien pudieron haberse convertido en reyes divinos como los de Babilonia y Egipto, si el curso natural de la evolución no hubiese sido interrumpido por la intervención europea.

Un linaje matriarcal no significa que el gobierno esté en manos de las mujeres

El testimonio de los khasis y de los isleños de Palaos, dos pueblos muy distantes y muy diferentes el uno del otro, basta para probar que la influencia que el linaje matriarcal puede ejercer sobre la religión es tan verdadera como profunda. Mas con el objeto de disipar malentendidos al parecer muy comunes respecto a este tema, conviene recordarle o informar al lector que la antigua y extendida costumbre de establecer la descendencia y transmitir la propiedad a través de la madre en

modo alguno implica que el gobierno de las tribus que siguen dicha costumbre esté en manos de mujeres. En suma, debe tenerse siempre en mente que linaje matriarcal no significa matriarcado. Por el contrario, la práctica del linaje matriarcal predomina más ampliamente entre los salvajes más primitivos, ahí donde la mujer, lejos de ser quien gobierna al hombre, no pasa de ser su sirvienta, con frecuencia poco más que su esclava. Tan lejos en verdad está el sistema de entrañar la superioridad social de las mujeres, que lo más probable es que haya surgido a partir de lo que podemos considerar como su degradación más profunda, esto es, en una sociedad donde las relaciones entre los sexos eran tan disipadas y vagas que resultaba imposible determinar quién era el padre de un niño en particular.

La transmisión de propiedad, en especial de tierras, a través de la madre ciertamente tiende a elevar la importancia social de las mujeres, mas esta tendencia nunca es llevada tan lejos como para significar una subordinación política del hombre a la mujer

Cuando pasamos de un estado puramente salvaje a ese plano superior de la cultura donde la acumulación de la propiedad, en especial de tierras, se convierte en un poderoso instrumento de influencia social y política, encontramos naturalmente que en aquellos casos en los que se retiene la antigua preferencia por la línea femenina de descendencia, la importancia y la dignidad de la mujer tiende a crecer y mejorar. Este enaltecimiento de la mujer se manifiesta sobre todo en las familias principescas, donde la mujer misma posee autoridad regia, así como propiedad privada, o bien transmite ambas a su consorte varón o a sus hijos. Sin embargo, el progreso social de las mujeres nunca ha sido llevado tan lejos como para significar una subordinación política del hombre en su conjunto a la mujer. Incluso ahí donde el sistema de linaje matriarcal aplicado a la descendencia y la propiedad ha prevalecido más ampliamente, por lo general, si no es que invariablemente, el gobierno ha estado en manos de hombres. Desde luego ha habido excepciones: en ocasiones las mujeres se

han levantado y a partir de su pura fuerza de carácter han llevado las riendas de su pueblo por periodos breves. Empero, estas excepciones son poco comunes y sus efectos transitorios no alteran la verdad de la regla general, según la cual la sociedad humana ha sido gobernada en el pasado y, siendo la naturaleza humana siempre la misma, posiblemente lo será en el futuro, por fuerzas masculinas e inteligencia masculina principalmente.

Así, aunque los khasis y los isleños de Palaos tienen un linaje matriarcal, están gobernados por hombres, no por mujeres

Los khasis, con su complejo sistema de linaje matriarcal, no representan una excepción a esta regla, pues, si bien la posesión de la tierra se transmite y preserva por la línea femenina únicamente, el poder político, aunque también transmitido por línea femenina, está en manos de los hombres. En otras palabras, las tribus khasi son, con una sola excepción, gobernadas por reyes, no por reinas. Y aun en el caso de la tribu que nominalmente es gobernada por mujeres, la reina en el cargo o suprema sacerdotisa delega el verdadero poder a su hijo, su sobrino o algún familiar varón más lejano. En el resto de las tribus, una mujer puede ocupar el trono sólo en caso de que no haya herederos varones en la línea femenina. Tan lejos está el linaje matriarcal de entrañar un matriarcado. Un rey khasi hereda el poder a título de su madre, pero es él quien lo ejerce. Del mismo modo, los isleños de Palaos, a pesar de su sistema de linaje matriarcal, están gobernados por jefes varones, no por mujeres. Es cierto que existen algunas jefes mujeres, y que indirectamente ejercen bastante influencia; sin embargo, su autoridad directa se limita a asuntos mujeriles, en especial la administración de los clubes o asociaciones femeninas, que son la contraparte a los clubes o asociaciones de hombres. Tenemos otro ejemplo en los melanesios que, al igual que los khasis y los isleños de Palaos, tienen un sistema de linaje matriarcal y se dividen tam bién en clanes exogámicos que des-

cienden por línea femenina, «no obstante, es importante entender que la madre no es en modo alguno la cabeza de la familia. La familia vive en la casa del padre, el jardín es suyo, y también a él pertenecen las reglas y el control».

La teoría de una ginecocracia y del predominio de la imaginación femenina en la religión es un sueño ocioso

Sin temor a equivocarnos podemos asumir que la misma práctica ha sido observada por todos aquellos pueblos que han mantenido el antiguo sistema de linaje matriarcal bajo una constitución monárquica. En África, por ejemplo, la jefatura o el trono descienden casi siempre por la línea femenina, pero son los hombres, no las mujeres, quienes la heredan. La teoría de una ginecocracia es en realidad un sueño de ilusos y pedantes. E igualmente quimérica es la idea de que el predominio de diosas en un sistema de linaje matriarcal como el de los khasis es una creación de la mente femenina. Si alguna vez las mujeres creasen dioses, lo más probable es que les darían rasgos masculinos, no femeninos. En realidad, los grandes ideales religiosos que han dejado una huella indeleble en el mundo parecen haber sido siempre producto de la imaginación masculina. Los hombres crean dioses y las mujeres los veneran[4]. El culto a los ancestros y el linaje matriarcal ofrecen juntos una explicación simple y completa de la superioridad de las diosas sobre los dioses en aquellas sociedades donde estas condiciones prevalecen. Es natural que en sus oraciones los hombres le otorguen a sus ancestros femeninos un lugar preponderante, pues es de ellos que proviene su descendencia.

Capítulo 15

Dionisos[*]

Muerte y resurrección de los dioses orientales de la vegetación. Muerte y revivificación del dios de la vegetación en la antigua Grecia

En los precedentes capítulos mostramos cómo en la Antigüedad las naciones civilizadas del Asia Menor y Egipto se figuraron los cambios de las estaciones, y particularmente el crecimiento y declinación de la vegetación anual, como episodios de la vida de los dioses, cuya muerte llorada y feliz resurrección celebraban con dramáticas ceremonias alternativas de duelo y regocijo. Mas si la celebración tenía forma dramática, era sustancialmente mágica, es decir, estaba ideada sobre los principios de la magia simpatética para asegurar la regeneración vernal de las plantas y la multiplicación de los animales que pudieran creerse amenazados por las embestidas del invierno. En el antiguo mundo, sin embargo, tales ideas y ritos no estaban sólo confinados a los pueblos orientales de Babilonia y Siria, de Frigia y Egipto; no fueron sólo un producto peculiar del misticismo religioso del Oriente soñador, pues también los compartieron las razas de más viva fantasía y de temperamento más inquieto que habitaban las orillas e islas del Egeo.

Dionisos, el dios del vino, originalmente una deidad tracia

Como mejor conocemos al dios Dionisos, o Baco, es en su personificación del vino y de la alegría desbordante producida por el jugo de la uva. Su culto frenético, caracterizado por bailes desenfrenados, música enloquecedora y borrachera, parece haber tenido su origen entre las tribus rudas de la Tracia, que eran notoriamente adictas a embriagarse. Las semejanzas entre su historia y ceremonias con las de Osiris han induci-

do a algunos investigadores de antaño y hogaño a sostener que Dionisos fue sólo un Osiris disfrazado e importado directamente de Egipto a Grecia. La mayoría de los datos señalan un origen tracio y las semejanzas que se encuentran entre los dos cultos se explican sobradamente con las similitudes de ideas y costumbres en las cuales se fundaron.

Dionisos, dios de los árboles, en especial de los árboles frutales

Aunque la vid y los racimos eran el símbolo más característico de Dionisos, también fue el dios de los árboles en general. Así, se nos cuenta que casi todos los griegos hacían sacrificios al Dionisos del Árbol. En Beocia, una de sus advocaciones era «Dionisos en el árbol». Su imagen con frecuencia era sólo un poste erguido, sin brazos, envuelto en un manto, con una careta barbuda como cabeza y frondosas ramas que salían de la cabeza o del cuerpo, mostrando la naturaleza del dios.

Dionisos, dios de la agricultura y el cereal

La aventadora, símbolo de Dionisos

También hay indicaciones, pocas pero significativas, de que se concibió a Dionisos como dios de la agricultura y del cereal. Se decía del dios que labraba la tierra y que fue el primero que unció bueyes al arado, que hasta entonces había sido arrastrado por hombres, viendo algunos en esta tradición la causa de la forma bovina, bajo la cual, como luego veremos, se presentaba a menudo a sus adoradores. Así, guiando el arado y esparciendo la semilla conforme caminaba, facilitaba la labor del labriego. Además, se nos dice que en el país de los bisaltas, tribu de Tracia, existía un hermoso y gran santuario de Dionisos, donde en la noche de su festival aparecía una luz brillante como señal de la abundante cosecha concedida por el dios; pero en el año en que iban a fallar las cosechas no aparecía la mística luz y la oscuridad envolvía al santuario como siempre. También era uno de los símbolos de Dionisos una aventadora, es decir, una cesta en forma de cogedor usada hasta los tiempos modernos por los labradores que avientan o

criban la mies para separar el grano de la paja. Este sencillo instrumento agrícola figuraba en los ritos místicos de Dionisos; es más, la tradición dice que cuando nació el dios fue colocado en una aventadora y no en una cuna. Se le representaba en arte como una criatura así encunada, y de estas tradiciones y representaciones se derivó su apelativo de *Liknites*, es decir, «el de la Aventadora» o «el del Harnero».

Mito sobre la muerte y resurrección de Dionisos

Leyenda de que en su infancia Dionisos ocupó por un cierto tiempo el trono de su padre Zeus

Se creía que Dionisos había sido muerto violentamente, pero resucitado a poco, y su pasión, muerte y resurrección se representaban en sus ritos sagrados. Así cuenta su trágica historia el poeta Nonnus: Zeus bajo la forma de una serpiente visitó a Perséfona, que concibió a Zagreo, o sea, a Dionisos, un niño cornudo. A poco de nacer, el niño se sentó en el trono de su padre Zeus, imitando al gran dios y blandiendo los rayos con su diminuta mano. Mas no ocupó el trono mucho tiempo; los Titanes traicioneros, con las caras blanqueadas de yeso, lo atacaron con sus cuchillos mientras él se miraba en un espejo. Por algún tiempo pudo escapar de los asaltos, asumiendo sucesivamente la semejanza de Zeus y de Cronos, de un joven, de un león, de un caballo y de una serpiente. Finalmente, bajo la forma de un toro fue despedazado por los sanguinarios cuchillos de sus enemigos. El mito cretense, relatado por Firmicus Maternus[1], es así: se decía que Dionisos había sido el hijo bastardo de un rey cretense llamado Júpiter. Al marcharse al extranjero, Júpiter cedió trono y cetro al joven Dionisos, pero sabiendo que su mujer Juno acariciaba un celoso resentimiento hacia el niño, confió a Dionisos al cuidado de guardianes con cuya fidelidad creyó podía contar. Sin embargo, Juno compró a los guardias, y entreteniendo a la criatura con un sonajero y un espejo diestramente labrado, lo atrajo a una emboscada, donde sus satélites, los Titanes, se abalanzaron sobre él, lo descuartizaron, hirvieron su cuerpo con

varias yerbas y se lo comieron. Pero su hermana Minerva, que había tomado parte en el hecho, guardó el corazón de Dionisos y se lo entregó a Júpiter cuando volvió, revelándole la historia completa del crimen. En su furor, Júpiter condenó a los Titanes a morir torturados y para aliviar su pena por la pérdida del hijo, hizo una imagen de él, en la que encerró el co razón del niño, y después construyó un templo en su honor. En esta versión se ha dado una interpretación evemerista[2] del mito, al representar a Júpiter y a Juno (Zeus y Hera) como reyes de Creta. Los referidos guardianes son los Curetes míticos, que bailaron una danza guerrera alrededor del niño Dionisos, del mismo modo que se decía habían hecho con el niño Zeus. Muy notable es la leyenda, recordada a la par por Nonnus y Firmicus, de que en su infancia Dionisos ocupó por un cierto tiempo el trono de su padre Zeus. Así, Proclo nos cuenta que «Dionisos fue el último rey de los dioses elegido por Zeus, puesto que su padre lo puso en el trono real y colocó en su mano el cetro, haciéndolo rey de todos los dioses del mundo». Estas tradiciones señalan la costumbre de investir temporalmente con la dignidad real al hijo del rey como un preliminar para sacrificarlo en lugar de su padre.

Representación de la muerte y resurrección de Dionisos en sus ritos

Pasando el mito al ritual, encontramos que los cretenses celebran un festival bienal en el cual la pasión de Dionisos se representaba en todos sus detalles. Todo lo que había hecho o sufrido en sus últimos momentos se escenificaba ante los ojos de sus adoradores, que desgarraban con sus dientes un toro vivo y corrían por los bosques dando alaridos frenéticos. Al frente de ellos llevaban una cajita que se suponía contener el sagrado corazón de Dionisos, y los sones salvajes de flautas y platillos imitaban los sonajeros con los que el dios niño había sido atraído a su perdición. Cuando la resurrección formaba parte del mito, también se representaba en los ritos, y aun parece que

la doctrina general de la resurrección, o por lo menos de la inmortalidad, se inculcaba a los creyentes: Plutarco, escribiendo para consolar a su mujer de la muerte de su hija, la conforta con el pensamiento de la inmortalidad del alma enseñado por la tradición y revelado en los misterios de Dionisos[3].

Representación de Dionisos en la forma de un toro

Un rasgo del carácter mítico de Dionisos que a primera vista parece incongruente con su naturaleza como deidad de la vegetación es que con frecuencia se le concibió y representó en figura animal, en particular bajo la forma, o al menos con los cuernos, de un toro. Así, de él se hablaba como el «nacido de la vaca», el «toro», «figura de toro», «cara de toro», «testuz de toro», «toro cornudo», «portacuernos», «bicorne» y «cornudo». Se creyó que aparecía, al menos en ocasiones, como un toro. Fueron frecuentes sus imágenes, tal en Cyzicos, como figura bovina o con cuernos bovinos; también se le pintaba con cuernos. Tipos del Dionisos cornudo se han encontrado entre los monumentos que nos llegan de la Antigüedad. En una estatuita aparece cubierto con una piel de toro, colgando por la espalda la cabeza, los cuernos y las pezuñas. También se le representa como un muchacho con racimos de uva alrededor de las sienes y con una cabeza de ternera de cuernos que apuntan como retoños atada al occipucio y a la espalda. En un jarrón decorado de figuras en rojo está el dios dibujado como un niño con cabeza de ternero, sentado en el regazo de una mujer. La gente de Cynaeza, en el noroeste de Arcadia, tenía una fiesta de Dionisos en invierno, en la que los hombres, previamente embadurnados con aceite para esta ocasión, acostumbraban a elegir un toro de sus ganaderías y lo llevaban al santuario del dios. Se pensaba que Dionisos inspiraba la elección del toro, que probablemente representaba a la misma deidad, pues se creía que en sus festivales aparecía en la forma de toro. Las mujeres de Elis lo aclamaban como un toro, le rogaban viniera con sus pezuñas de toro y canta-

ban: «Ven acá, Dionisos, al sagrado templo junto al mar; llega con las Gracias a tu templo, embistiendo con tus pezuñas de toro, ¡oh hermoso toro!, ¡oh hermoso toro!» Las bacantes de Tracia llevaban cuernos para imitar a su dios. El desgarrar y devorar toros y terneros vivos parece haber sido un rasgo corriente de los ritos dionisiacos[4]. Cuando consideramos la costumbre de representar al dios como un toro o con algunos de los caracteres del animal, la creencia de su aparición en forma bovina a sus fieles en los ritos sagrados y la leyenda de haber sido despedazado con esa forma taurina, no podemos dudar de que, al desgarrar y devorar un toro vivo en su festival, los adoradores de Dionisos creían estar matando al dios, comiendo su carne y bebiendo su sangre.

Dionisos como cabrón

Sus cultores despedazaban y devoraban cabrones vivos

Otra forma animal asumida por Dionisos fue la del cabrón. Uno de sus nombres era «chivo». En Atenas y en Hermione se le veneró con el nombre de «el de la piel negra de cabrón», y corría la leyenda de que en cierta ocasión apareció vestido con la piel del que tomó el sobrenombre. En el distrito vitícola de Philius, donde en otoño la planicie está todavía espesamente cubierta con el follaje rojo y dorado de los marchitos viñedos, hubo antiguamente una broncínea imagen de macho cabrío que los viñadores recubrían de hojuelas de oro como procedimiento para proteger sus vides contra el moho. Es probable que la imagen representara al mismo dios de las cepas. Para salvarlo de las iras de Hera, su padre Zeus trocó al joven Dionisos en chivo, y cuando los dioses huyeron a Egipto para escapar del furor de Tifón, Dionisos fue transformado en macho cabrío. Por eso, cuando sus cultores despedazaban un cabrón vivo y lo devoraban crudo, debieron creer que comían la carne y bebían la sangre del dios.

La costumbre de matar a un dios bajo forma animal:

La costumbre de matar a un dios bajo forma animal, que examinaremos más

interpretaciones equivocadas en épocas posteriores

adelante con detalle, pertenece a un periodo muy primitivo de la cultura humana, por lo que es fácil interpretarla mal en épocas posteriores. El progreso mental tiende a despojar a los antiguos vegetales y animales divinos de su cáscara vegetal o bestial y a dejar los atributos humanos (que son siempre el núcleo de las concepciones) como solo y final residuo. En otros términos, los animales y plantas divinas tienden a hacerse puramente antropomorfos. Cuando han llegado a serlo, o están próximos a ello, las plantas y animales que al principio eran las propias deidades retienen todavía una vaga y mal entendida conexión con los dioses antropomorfos surgidos de ellos. Olvidada la causa de las relaciones, entre la deidad y el animal o planta, se inventan variadas leyendas para explicarla. Estas interpretaciones, según que se basen en el tratamiento aplicado, habitual o excepcionalmente al animal sagrado o a la planta, siguen dos direcciones distintas: cuando el animal sagrado era en general respetado y sólo por excepción se le mataba, el mito correspondiente tendría por objeto explicar por qué era respetado o por qué era muerto. Si tal finalidad era la primera, el mito relataría algún servicio rendido por el animal a la deidad; si su finalidad era la segunda, el mito referiría algún daño infligido al dios por el animal. La razón alegada para sacrificar cabrones a Dionisos es un ejemplo de mito de la última clase. Decían que se les sacrificaba porque estropeaban las vides. Ahora bien, el cabrón, como hemos visto, fue una personalización del dios mismo. Mas cuando el dios fue despojado de su carácter animal y llegó a ser esencialmente antropomorfo, la matanza de machos cabríos en su culto llegó a considerarse no como la matanza del dios, sino como un sacrificio ofrendado a él. Y puesto que había que señalar alguna razón para sacrificar el cabrón en particular, se alegó que esto era un castigo que se le infligía por estropear las vides, que estaban al cuidado especial del dios. Así presencia-

mos el extraño espectáculo de un dios sacrificado a sí mismo, alegando ser su propio enemigo. Y como el dios debe participar de la víctima que se le ofrece, resulta que cuando esta víctima es él mismo, el dios come de su propia carne. Por lo tanto, al dios cabrón Dionisos se le representa bebiendo sangre cruda de un macho cabrío, y al dios toro Dionisos se le llama «el que come toros». Por analogía con estos casos, podemos conjeturar que siempre que se represente a un dios comiendo de un animal determinado, este animal fue en un principio el propio dios.

Queda por decir que en algunos lugares, en vez de un animal, despedazaban a una persona en los ritos de Dionisos. Tal era la práctica en Chío y Tenedos, y en Potnia de Beocia la tradición contaba que había sido costumbre sacrificar un niño al Dionisos Matacabros, sustituyendo posteriormente al niño por un macho cabrío. En Orcomenos, como hemos visto, la víctima humana era escogida entre las mujeres de una familia real antigua. Como el toro o macho cabrío muerto representaba al dios asesinado, debemos suponer que la misma representación correspondería a la víctima humana.

Las muertes legendarias de Penteo y Licurgo pueden ser reminiscencias de la costumbre de sacrificar a los reyes divinos en el carácter de Dionisos

Las leyendas de la muerte de Penteo y de Licurgo[5], dos reyes que se dice fueron despedazados, uno por las bacantes y el otro por caballos, debido a su oposición a los ritos dionisiacos, pueden ser, como hemos sugerido, reminiscencias deformes de una costumbre: la de sacrificar a los reyes divinos en su carácter de Dionisos y esparcir después los trozos de sus cuerpos despedazados por los campos, para fertilizarlos. En cuanto a Licurgo, rey de la tribu tracia de los edonianos, se afirma explícitamente que sus súbditos, siguiendo el mandato de un oráculo, provocaron que fuera despedazado por caballos con el fin de restaurar la fertilidad de la tierra tras un periodo de esterilidad y sequía. La tradición es perfec-

tamente probable. Hemos visto que en África y en otras partes del mundo con frecuencia reyes y jefes han sido condenados a muerte por su pueblo por razones similares. Además, es significativo que se afirme que el rey Licurgo mató a su propio hijo Drias con un hacha en un arranque de locura, confundiéndole con una rama de vid. ¿Acaso no tenemos en esta tradición una reminiscencia de la costumbre de sacrificar al hijo del rey en el lugar de su padre?

Pervivencia de los ritos dionisiacos en el mundo rural tracio

La teoría de que en épocas prehistóricas los reyes griegos y tracios, o sus hijos, pudieron haber sido desmembrados en el carácter del dios de la vid o del dios del grano, con la intención de fertilizar la tierra o acelerar el crecimiento de los viñedos, se ha visto confirmada en los últimos años por el descubrimiento de que en Tracia, morada original de Dionisos, todos los años se realiza hasta épocas recientes un drama que reproduce con notable fidelidad algunos de los rasgos más sobresalientes del mito y el ritual dionisiaco[6].

Representación anual del drama en el Carnaval de las aldeas en los alrededores de Viza, antigua capital tracia

Los actores del drama

El drama, que bien podemos considerar descendiente directo de los ritos dionisiacos, se lleva a cabo anualmente durante el Carnaval en todos los villorrios cristianos agrupados alrededor de Viza, la antigua Bizia, pueblo tracio situado a mitad de camino entre Adrianopla y Constantinopla. En la Antigüedad la ciudad fue la capital de la tribu tracia de los asti. Los reyes tenían ahí su palacio, probablemente en la acrópolis, de la que se conservan algunas murallas magníficas. Las inscripciones que se han preservado en el pueblo moderno registran los nombres de algunos de estos antiguos reyes. El drama se celebra el Lunes del Queso, como se le conoce localmente, el cual coincide con el lunes de la última semana del Carnaval. Dos hombres disfrazados con pieles de cabrón interpretan los papeles principales del drama.

Ambos llevan un capirote hecho con la piel completa de un cabrón, disecada de tal modo que pueda alzarse unos 30 centímetros o más sobre la cabeza de los hombres a la manera de un chacó o morrión, mientras el resto cae sobre su rostro, formando una máscara con agujeros para los ojos y la boca. Uno de los actores así ataviados lleva un arco, y el otro una efigie en madera del órgano sexual masculino. Ambos actores deben estar casados. En la obra también participan dos jóvenes solteros vestidos como mujer, a veces llamados novias. Asimismo, un hombre disfrazado como anciana y en harapos carga un bebé falso en una cesta; la criatura tiene siete meses, nació fuera del matrimonio y fue engendrada por un padre desconocido. La cesta en la que se pasea al prometedor infante lleva el antiguo nombre de aventadora (*likni*, forma contraída de *liknon*) y el bebé mismo recibe ese título: «el de la Aventadora» (*Liknites*), nombre dado en la Antigüedad a Dionisos. Otro par de actores, en harapos, con los rostros ennegrecidos y armados con robustos pimpollos, interpretan los papeles de un gitano y su esposa; otros más personifican a policías armados con espadas y látigos. La compañía se completa con un hombre que da recitales con una gaita.

Durante la ceremonia se fragua una reja de arado, se celebra un casamiento de burlas, y se simula la muerte y la resurrección

Éstos son los actores. La mañana del día en que ponen en escena su pequeño drama recorren todas las casas recolectando pan, huevos o dinero. Los dos hombres enmascarados con la piel del cabrón tocan en cada puerta; los mancebos disfrazados como mujeres bailan, y la pareja de gitanos ejecuta una obscena pantomima sobre un montón de paja frente a la casa. Tras visitar de este modo todas las casas de la aldea, la compañía toma su lugar en un espacio abierto frente a la iglesia, donde aguarda la población entera para presenciar la obra. Después de un baile en el que participan todos los actores al unísono, los dos enmascarados se reti-

ran y dejan el escenario a los gitanos, quienes ahora simulan forjar una reja de arado. El hombre finge labrar la reja a golpe de martillo mientras su esposa hace soplar el fuelle. En ese momento se supone que el bebé de la anciana crece rápidamente, desarrolla una insaciable afición por la carne y la bebida, y clama por tener una esposa. A continuación, uno de los enmascarados persigue a una de las supuestas novias, y entre ellos se celebra un casamiento de burlas. Las nupcias se llevan a cabo parodiando una verdadera boda. Sin embargo, cuando terminan los esponsales el hombre con el arco dispara al falso novio, quien cae boca abajo fingiendo estar muerto. El asesino finge despellejarlo con un cuchillo; pero en eso la esposa se arroja sobre el cuerpo postrado, lamen tando la muerte de su difunto marido con penetrantes plañidos. El asesino y el resto de los actores se unen a esta lamentación que parodia un servicio funeral cristiano; luego, el supuesto cadáver es levantado como si fuera a llevársele a la tumba. En eso, sin embargo, el muerto altera los preparativos para su entierro al resucitar súbitamente y ponerse de pie. Así termina el drama de la muerte y la resurrección.

Analogía entre estas ceremonias tracias modernas y los antiguos ritos dionisiacos

Son muy claras las similitudes que existen entre estas ceremonias, actualmente celebradas todos los años en una antigua capital de los reyes tracios y en sus alrededores, y el ritual de la antigua deidad tracia Dionisos. Las pieles de cabra con las que se disfrazan los actores principales evocan la identificación de Dionisos con un cabrón; el infante, arrullado en una aventadora y cuyo nombre se deriva de dicho implemento, corresponde exactamente a las tradiciones y los monumentos que representan al niño Dionisos precisamente con ese nombre y arrullado justo de esa manera: que la supuesta criatura sea un niño sietemesino, nacido fuera del matrimonio y engendrado por un padre desconocido, concuerda perfectamente con la le-

yenda de Dionisos, quien nació prematuramente a los siete meses, producto de una intriga entre una mujer mortal y un misterioso padre divino. El mismo símbolo grosero de energía reproductiva que caracterizaba al antiguo ritual de Dionisos aparece de manera conspicua en el drama moderno, y es posible comparar la supuesta matanza y resurrección del actor ataviado con pieles de cabrón con la tradicional muerte y resurrección del dios.

Capítulo 16

Deméter y Perséfona[*]

Deméter y Perséfona: personificaciones griegas de la decadencia y revivificación de la vegetación

No fue Dionisos la única deidad griega cuya historia trágica y ritual parece reflejar la decadencia y revivificación de la vegetación. En otra forma y con diferente aplicación aparece la antigua leyenda en el mito de Deméter y Perséfona. Sustancialmente es idéntico al mito sirio de Afrodita (Astarté) y Adonis, al mito frigio de Cibeles y Atis, y al egipcio de Isis y Osiris. En la fábula griega, como en sus duplicados asiáticos y egipcio, una diosa llora la pérdida de su amado que personifica la vegetación, más especialmente el cereal, que muere en invierno y revive en primavera, sólo que, mientras la imaginación oriental representó al amado y perdido como un amante o marido muerto y llorado por su amada o esposa, la fantasía griega per sonalizó la misma idea bajo la forma, más pura y tierna, de una hija muerta y llorada por su madre apenada.

El Himno a Deméter *homérico*

El rapto de Perséfona

La cólera de Deméter

El retorno de Perséfona

El documento literario antiguo que narra el mito de Deméter y Perséfona es el bellísimo *Himno a Deméter* homérico que la crítica asigna al siglo VII a. C. El objeto del poema es explicar el origen de los Misterios Eleusinos[1], y el absoluto silencio del poeta acerca de Atenas y los atenienses, que en épocas posteriores tomaron parte relevante en el festival, se interpreta en sentido favorable a la probable composición del himno en tiempos remotos, cuando Eleusis era todavía un minúsculo Estado independiente y antes de que la imponente procesión de los misterios comenzase a desfilar en los días luminosos de septiembre por entre la

sucesión de bajas lomas de roca estéril que separa la planicie eleusina recubierta de mieses del más espacioso llano ateniense cubierto de olivares. Sea así o no, el himno nos revela la idea que el escritor abrigaba del carácter y funciones de las dos diosas; sus figuras naturales se delinean enérgicamente tras el velo delicado de la fantasía poética. La juvenil Perséfona, así corre el cuento, se encontraba recogiendo rosas y lirios, violetas y flores de azafrán, jacintos y narcisos en una verde pradera, cuando se abrió la tierra y Plutón, el Señor de los Muertos, surgió del abismo y la raptó en su carro dorado para que fuese su desposada y reinara en el tenebroso mundo subterráneo. Su afligida madre Deméter, con sus rubias trenzas veladas bajo un negro manto de luto, la buscó por la tierra y por el mar, y conociendo por el Sol la suerte de su hija, se retiró encolerizada contra los dioses fijando su morada en Eleusis, donde se presentó a las hijas del rey con la apariencia de una anciana sentada tristemente bajo la sombra de un olivo junto al pozo de la doncella, al que las damiselas venían a sacar agua en jarras de bronce para la casa de su padre. Encolerizada por la desgracia que sufría, no permitió que germinasen las semillas en la tierra, haciendo que quedaran ocultas bajo el suelo, y juró que no pondría los pies más en el Olimpo ni consentiría que el cereal germinase mientras que su hija perdida no le fuera devuelta. En vano los bueyes arrastraban los arados de acá para allá en los campos; en vano el sembrador dejaba caer la simiente de cebada en los pardos surcos; nada brotaba del suelo reseco y aterronado. Hasta la planicie Rariana[2], cercana a Eleusis, que solía ondular con doradas mieses, estaba desnuda y en barbecho. El género humano habría perecido de hambre y los dioses se habrían visto privados de los sacrificios que les son debidos si Zeus, alarmado, no hubiera ordenado a Plutón devolver su presa y entregar su desposada a su madre Deméter. El ceñudo Señor de los Muertos obedeció sonriendo, pero antes de devolver la reina al

aire libre, le brindó una granada para que comiera, con lo que aseguró que volvería a él. Zeus entonces estipuló que de allí en adelante Perséfona habría de pasar dos tercios del año con su madre y los dioses en el mundo superior y un tercio del año con su marido en el mundo inferior, del que volvería año tras año cuando la tierra estuviera adornada con flores primaverales. Alegremente volvió la hija a la luz y alegremente la recibió su madre abrazándola, y en su gozo por haber recobrado a la que creyó perdida, hizo Deméter que el grano brotase de los terrones de los campos arados llenando la anchura de la tierra de hojas y flores, alegre panorama que mostró inmediatamente a los príncipes de Eleusis, a Triptolemo, Eumolpo, Diocles y al propio rey Celeos, revelándoles por añadidura sus ritos sagrados y misteriosos. «¡Bendito el mortal que ha visto estas cosas!», dice el poeta, pero el que no ha participado en ellas en vida nunca será feliz en la muerte cuando descienda a las tinieblas de la tumba. Así fue como las dos diosas marcharon a compartir la gloria con los dioses del Olimpo, y el bardo termina el himno con una piadosa oración a Deméter y Perséfona para que tengan la complacencia de concederle subsistencia segura en recompensa de su canto.

El propósito del Himno a Deméter *homérico es describir la fundación tradicional de los Misterios Eleusinos por Deméter*

Se ha reconocido en general, y en verdad creemos que deja poco lugar a la duda, que el tema principal con que el poeta se enfrenta para componer este himno fue el describir la fundación tradicional de los Misterios Eleusinos por la diosa Deméter. El conjunto del poema nos conduce a la escena de la metamorfosis, en la que todo el ancho de la planicie eleusina, desnuda y sin verdor, se trueca en una inmensa sabana de mieses rubias; la benéfica deidad reúne a los príncipes de Eleusis para mostrarles lo que ha hecho, enseñándoles después sus ritos místicos y desvaneciéndose con su hija en los cielos. La revelación de los misterios es el epílogo triun-

fal de la obra. Esta conclusión se confirma por un examen más minucioso del poema, que prueba que el poeta ha dado no sólo un relato general de la fundación de los misterios, sino también, en un lenguaje más o menos elevado, explicaciones míticas del origen de los ritos especiales de los que tenemos buenas razones para creer que formaron los rasgos esenciales del festival. Entre los ritos a los que el poeta hace alusiones significativas están el ayuno preliminar de los candidatos a la iniciación, la procesión de las antorchas, la vigilia de toda la noche, la colocación de los candidatos velados y en silencio, sentados en banquillos cubiertos de piel de cordero, el uso de un lenguaje grosero y pruebas de extraño gusto, y la comunión solemne con la divinidad participando en una bebida de agua de cebada en un santo cáliz.

Revelación de una espiga de cereal: momento culminante de los misterios

Pero aún hay otro secreto más profundo en los misterios que el autor del poema parece dejar entrever encubriéndolo con su narración. Nos cuenta cómo, tan pronto como ella ha transformado la extensión estéril y parda de la llanura eleusina en un campo de grano dorado, la diosa alegra los ojos de Triptolemo y de los otros príncipes eleusinos mostrándoles la crecida y madura mies. Cuando comparamos esta parte de la historia con la declaración de un escritor cristiano del siglo II, Hipólito[3], de que la verdadera esencia de los misterios consistía en mostrar a los iniciados una espiga de cereal, es difícil dudar que el poeta del himno estuviera bien informado de este rito solemne y que deliberadamente intentó explicar su origen de la misma manera exacta que explicó los otros ritos del misterio, es decir, representando a Deméter al dar el ejemplo de ejecutar la ceremonia por ella misma. Así el mito y el ritual se explican y confirman mutuamente. El poeta del siglo VII a. C. nos da el mito; él no podía sin sacrilegio darnos el ritual. El padre cristiano revela el ritual y su revelación concuerda perfectamente con la

velada alusión del poeta antiguo. En conjunto, pues, podemos, en unión de muchos investigadores modernos, aceptar confiadamente la afirmación del erudito padre cristiano Clemente de Alejandría de que el mito de Deméter y Perséfona se representaba como un drama sacro en los Misterios de Eleusis.

Deméter y Perséfona como personificaciones del cereal

Perséfona: la simiente sembrada en otoño y floreciente en primavera

Deméter, el grano viejo del año anterior

Pero si el mito se representaba como parte, quizá la principal, de los ritos religiosos más afamados y solemnes de la Grecia antigua, todavía nos queda por preguntar: ¿cuál era, originariamente y despojado de los añadidos posteriores, el meollo original del mito que aparece en las sucesivas edades rodeado y transfigurado por una aureola de temor y misterio, iluminado por algunos de los rayos más brillantes de la literatura y el arte griegos? Siguiendo las indicaciones de nuestra más antigua autoridad en este asunto, el autor del homérico *Himno a Deméter*, la solución del problema no es difícil: las figuras de las dos diosas, madre e hija, se resuelven en personificaciones del cereal. Al menos esto parece estar claro respecto a la hija Perséfona. La diosa que pasa tres o, según otra versión del mito, seis meses del año bajo la tierra con los muertos y el resto del año con los vivos sobre ella, en cuya ausencia el grano de cebada está oculto bajo tierra y los campos están desnudos y aterronados, pero cuando retorna al mundo de arriba en primavera, el grano sale de entre los terrones y el mundo se viste de flores y hojas, no puede ser otra cosa que una personificación mítica de la vegetación y particularmente del grano que se entierra en el suelo algunos meses de invierno y vuelve a la vida como de la tumba en el brote de las espigas y en la floración y el follaje de cada primavera. No creemos razonable ni probable ninguna otra explicación de Perséfona. Y si la diosa hija era una personificación del cereal nuevo de cada año, ¿no podría ser la

diosa madre una personificación del grano viejo del año anterior que ha dado nacimiento a la nueva cosecha?

Los sicilianos celebraban el festival de Deméter al comienzo de la siembra, y el festival de Perséfona en la siega. Esto demuestra que asociaban, si no es que identificaban, a la diosa madre con el grano simiente, y a la diosa hija con las espigas maduras.

Dificultad para distinguir entre Deméter y Perséfona como personificaciones de aspectos diferentes del cereal

¿Podría haber una asociación o identificación más directa y obvia para un pueblo que personificaba los procesos de la naturaleza bajo la forma de deidades antropomórficas? Tal como la se milla produce la espiga madura, así también Deméter, la madre del grano, da a luz a Perséfona, la hija del grano. Ciertamente surgen dificultades al momento de querer analizar esta concepción aparentemente simple. Por ejemplo, ¿cómo establecer una división precisa entre las dos personas de la divinidad? ¿En qué momento exactamente la simiente deja de ser la madre del grano y comienza a retoñar en la hija del grano? Asimismo, ¿hasta dónde es posible identificar la esencia material de la cebada y el trigo con el cuerpo divino de las dos diosas? Preguntas como éstas quizá sean de poca importancia para los recios labradores que aran, cultivan y siegan los ricos campos de Sicilia. Nos cuesta trabajo imaginar su reposo nocturno perturbado por punzantes cavilaciones acerca de tan espinosos problemas. Difícilmente nos parecería extraño que la distraída mente de los palurdos sicilianos, que con fe ciega acuden a las dos diosas para obtener el pan de todos los días, fuese incapaz de distinguir a Deméter de la semilla y a Perséfona de las gavillas maduras, y que aceptase sin más la doctrina de la presencia de las diosas en el grano sin prestar demasiada atención a la diferencia que existe entre las propiedades materiales y espirituales de la cebada o el trigo. Y si un rígido lógico cuestionara directamente al labriego sobre la diferencia exacta

que existe entre las dos personas de la divinidad y que, a sus ojos, conjuntamente personifican las vicisitudes anuales del cereal, sin duda ese labriego común y corriente se rascaría la cabeza y admitiría su desconcierto tratando de determinar dónde exactamente termina una diosa y comienza la otra, o por qué la semilla enterrada se manifiesta primero como la hija Perséfona, descendiendo al inframundo, y luego como la madre Deméter a punto de dar a luz a una nueva cosecha. Sutilezas teológicas como éstas han dejado perplejas a cabezas más grandes que las que por lo general uno encuentra sobre hombros bucólicos.

Creencia moderna y antigua de que las cosechas dependen de una imagen de Deméter

Cuán profundamente estaba arraigada la fe de Deméter en la mente de los antiguos griegos como diosa del grano, puede juzgarse por la circunstancia de que esta fe persistió todavía entre los descendientes cristianos en su viejo santuario de Eleusis hasta comienzos del siglo XIX. Cuando el viajero inglés Dodwell visitó por segunda vez Eleusis, los habitantes se quejaron a él de la pérdida de una imagen colosal de Deméter que se había llevado Clarke en el año de 1802 como regalo a la Universidad de Cambridge, donde permanece todavía[4]. «En mi primer viaje —dice Dodwell— esta deidad protectora estaba en plena gloria situada en el centro de una era entre las ruinas de su templo. Los aldeanos tenían inculcada la firme opinión de que sus magníficas cosechas eran efecto de la generosidad de la diosa, y desde que se la llevaron, la abundancia, según me aseguraron, había desaparecido». Vemos, pues, a la Diosa del Grano, Deméter, erigida sobre la era de Eleusis y dispensando grano a sus adoradores en el siglo XIX de la era cristiana, exactamente como su imagen erecta había dispensado su grano a los adoradores en la isla de Cos en los tiempos de Teócrito. Y exactamente como el pueblo de Eleusis en el siglo XIX atribuyó la disminución de sus cosechas a la pérdida de la imagen de Deméter, así los sicilianos en la Antigüedad, pueblo agrario dedi-

cado al culto de las dos diosas del grano, se lamentaban en muchas ciudades de haberse perdido las cosechas a causa de que Verres, gobernador romano inmoral, había sustraído impíamente la imagen de Deméter de su famoso templo en Henna. ¿Puede pedirse prueba más clara de que en verdad Deméter era la diosa del cereal, que esta creencia, guardada por los griegos hasta la época moderna, de hacer depender las cosechas de su presencia y generosidad y, por el contrario, de su fracaso cuando se llevaban la imagen?

Capítulo 17

El papel de la mujer en la agricultura primitiva[*]

Teoría de que la personificación femenina del cereal se desprende del papel desempeñado por las mujeres en la agricultura primitiva

Si Deméter fue, en efecto, una personificación del grano, resulta natural preguntar ¿por qué los griegos personificaban el grano como una diosa y no como un dios? ¿Por qué atribuían el origen de la agricultura a un poder femenino y no a uno masculino? Si concibieron el espíritu de la vid en una forma masculina, ¿por qué entonces concibieron el espíritu de la cebada y el trigo en una forma femenina? A esto se ha respondido diciendo que fue el notable papel que las mujeres desempeñaron en la agricultura primitiva lo que condujo a una personificación femenina del grano, o en todo caso a la atribución del descubrimiento de la agricultura a una diosa[1].

En varias tribus salvajes la tarea de abrir la tierra con azadones y depositar la semilla recae en mujeres

Trabajo agrícola realizado por mujeres entre los zulúes y otras tribus del África meridional

Antes de la invención del arado, que difícilmente puede usarse sin recurrir al esfuerzo de hombres varones, era y sigue siendo costumbre en muchas partes del mundo abrir con azadones la tierra para cultivarla. Hoy en día, en no pocos pueblos salvajes la tarea de abrir la tierra con un azadón y depositar la simiente recae principal o completamente en mujeres, mientras que la participación del hombre, más allá de limpiar el terreno derribando los árboles y quemando los troncos y ramajes que impiden labrar la tierra, es prácticamente nula. Así, por ejemplo, entre los zulúes «cuando se ha elegido un terreno para su cultivo, es a los hombres a quienes corresponde desmontarlo. Si la maleza es muy densa la empresa se vuelve laboriosa, pues usan un hacha muy pequeña, y en caso de haber grandes

árboles sólo pueden cortar las ramas, lo que hace necesario el uso del fuego para remover el tronco. Así, no debe sorprendernos que la gente tienda a evitar la floresta, a pesar de que parecen reconocer su mayor fertilidad. Por lo general, los hombres no participan en las tareas de cultivo. Además, puesto que rara vez el sitio elegido es muy tupido, a menudo apenas cubierto de hierba, su parte en la faena es muy ligera. Las mujeres son la verdadera mano de obra, pues (excepto en algunos casos específicos) la tarea completa de labrar la tierra, depositar la semilla y desyerbar recae en ellas: si consideramos la azagaya y el escudo como símbolos masculinos, puede verse en el azadón un emblema de la mujer… Con este rústico y pesado instrumento la mujer abre la tierra, siembra y desyerba su jardín». Existe un término especial para insultar al hombre zulú que, privado de los servicios de su mujer y su familia, está obligado por una necesidad extrema a manejar él mismo el azadón. Asimismo, entre los baronga de la bahía de Lagoa «cuando las lluvias comienzan, a veces desde septiembre pero casi siempre un poco después, las mujeres se apresuran a sembrar. Con el azadón en las manos, la señora de la tierra avanza dando pequeños pasos y levanta con cada uno un terrón bien partido; en la cavidad así formada deposita tres o cuatro granos de maíz y los cubre». Entre los barotsé, dedicados al cultivo de sorgo, maíz y guisantes en pequeñas cantidades y de forma rudimentaria, son las mujeres quienes se ocupan del trabajo agrícola y su único implemento es una pala o azadón. De los matabeles se nos cuenta que «son las mujeres las que realizan la mayor parte del trabajo pesado; ellas se encargan de todas las tareas agrícolas». Entre los awemba, al oeste del lago Tanganyica, la mayor parte del trabajo en las plantaciones recae en las mujeres; en particular, los hombres se niegan a usar el azadón. De ahí el siguiente refrán: «¿No nacen los niños para el hacha y las niñas para el azadón?»

La castidad como requisito entre quienes depositan la simiente

Los habitantes de la meseta del Tanganyica «cultivan el plátano y tienen una singular costumbre asociada con ello. Ningún hombre tiene permitido sembrar. Así, cuando el surco está listo, un hombre lleva al lugar a una niña sobre sus hombros. Es ella quien arroja al surco un pedazo de cerámica rota y luego deposita la simiente». Algunos investigadores contemporáneos han explicado la razón de esta práctica: «Debe observarse que con frecuencia los niños son empleados para administrar medicinas y remedios, incluso la ordalía del veneno, así como para depositar las primeras semillas. De acuerdo con los nativos, manos castas e inocentes deben realizar estas tareas, pues una mano contaminada arruinaría la eficacia de la medicina o la potencia de las semillas. En las islas del lago Bangweolo era común observar el modo en que las mujeres bisa solucionaban el problema de su insuficiencia moral llevando consigo a su pequeña cría al platanar y poniendo semillas en sus pequeñas manos para que las dejara caer en los surcos abiertos». Igualmente, entre los pueblos del Bajo Congo «las mujeres que depositan las semillas de calabaza deben ser castas, tienen prohibido tener contacto alguno con carne de cerdo y deben lavar sus manos antes de tocar las semillas. Si una mujer no cumple con todas estas restricciones, no puede entonces depositar la simiente, de otro modo la cosecha será mala. Ella puede hacer los surcos y su pequeña cría, o cualquier otra mujer que haya atendido las restricciones, puede depositar las semillas y cubrirlas».

El papel de la mujer en la agricultura entre los cafres del África meridional

De los cafres, en el sur de África, sabemos que la agricultura es «principalmente un trabajo de mujeres, pues en antaño las tareas de los hombres eran la caza y la guerra. Las mujeres aran la tierra con azadones, que algunas veces están provistos de largos mangos, como en Zululandia, y otras de mangos cor-

tos, como entre los zambesi. Una vez que la tierra está lista, las mujeres esparcen las semillas, arrojándolas sobre la tierra al azar. Saben cuándo debe sembrarse por la posición de las constelaciones, en especial la de las Pléyades. Determinan el comienzo del año nuevo a partir del momento en que esta constelación es visible antes del amanecer». Entre los basutos, a excepción de las tierras de los jefes que son aradas y sembradas por hombres, son también las mujeres quienes labran los campos, y con ese fin la población observa la Luna buscando determinar en qué momento deben comenzar a sembrar. Sin embargo, por lo general sus cálculos son fallidos, por lo que, tras acaloradas discusiones, se ven forzados a depender una vez más del estado del tiempo y de la vegetación como mejores evidencias para iniciar la temporada de siembra. Jefes inteligentes rectifican el calendario en el solsticio de verano, al que llaman la casa estival del sol.

Trabajo agrícola realizado por las mujeres entre los nandi y otras tribus de África Central y Occidental

Trabajo agrícola entre las mujeres baganda

Trabajo agrícola de las mujeres del Congo

Entre los nandi del África Oriental Británica «los hombres realizan el trabajo duro de quitar la maleza para las plantaciones. Después, son las mujeres las que realizan prácticamente todo el trabajo agrícola. Sin embargo, los hombres colaboran al momento de depositar la simiente y al segar algunas de las mieses». Los bagandas del África Central subsisten principalmente de plátanos y entre ellos «el cultivo de los campos ha sido siempre un asunto de mujeres. Princesas y campesinas por igual ven el trabajo agrícola como algo especialmente suyo. El jardín y sus frutos son dominios que pertenecen esencialmente a la esposa, y bajo ninguna circunstancia ella permitiría que su esposo arara o sembrara en él. Ninguna mujer permanecería con un hombre que no le diera un pedazo de tierra y un azadón para ararlo; si ambos le fueran negados, a la primera oportunidad trataría de escapar de su

esposo y regresaría con su familia para quejarse por este trato y obtener justicia o un divorcio. Cuando un hombre se casa, busca un pedazo de tierra para su esposa de modo que ésta pueda dedicarse al trabajo agrícola y proveer alimento para la familia». En Kiziba, un distrito inmediatamente al sur de Uganda, la labranza de los campos es un trabajo exclusivo de las mujeres. Ellas levantan la tierra con azadones, hacen surcos con palas o con las manos, y depositan unas cuantas semillas en cada uno. Entre los niam-niam de África Central «los hombres se dedican con gran diligencia a la caza y dejan que sean las mujeres las que se encarguen por completo del cuidado de las tierras». Asimismo, entre los monbutúes, en la misma región, «mientras que las mujeres se encargan de la labranza de la tierra y de levantar la cosecha, los hombres, a menos que hayan salido a cazar o pelear, pasan el día entero ociosamente». Sobre los bangala del Alto Congo sabemos que «alrededor de los pueblos se construyeron extensas fincas. Los hombres quitaban la maleza, derribaban los árboles y cortaban el sotobosque; las mujeres trabajaban con ellos, apilando las hierbas y las ramas para quemarlas, y ayudando en cualquier tarea menor. Aunque por regla general eran las mujeres quienes labraban la tierra con azadones, depositaban la simiente y desyerbaban, los hombres no despreciaban tanto este trabajo como para no hacerlo jamás». En esta tribu «la comida pertenecía a la mujer que cultivaba la tierra, y mientras ella proveía a su esposo de vegetales, él tenía que proveer el pescado y la carne, y compartirlos con su esposa o esposas». Entre los tofoke, una tribu del Congo sobre el Ecuador, las mujeres realizan todo el trabajo agrícola, excepto desmontar la selva. Aran la tierra con un azadón y siembran maíz y yuca; cada terreno es usado sólo una vez. Igualmente, entre los bambala, una tribu bantú entre los ríos Inzia y Kwilu, los hombres desmontan la selva, y las mujeres se encargan del trabajo completo de la labranza de la tierra con un azadón de

hierro como único utensilio. Todos los años se preparan para su cultivo nuevos terrenos. Los mpongwe de Gabón, en África Occidental, cultivan yuca, maíz, ñame, plátano, camote y cacahuate. Cuando es necesario desmontar nuevas áreas de selva, los hombres derriban y queman los árboles, y las mujeres siembran. El único instrumento que éstas utilizan es un plantador con el que levantan los terrones, depositan la simiente y la cubren.

División del trabajo agrícola entre hombres y mujeres en el Archipiélago Indio

Entre algunos de los pueblos del Archipiélago Indio, tras haber desmontado la selva para su cultivo, los hombres comparten con las mujeres el trabajo de arar y sembrar. Los primeros hacen surcos en la tierra con estacas y, detrás de ellos, las segundas depositan la simiente o plantan tallos en los surcos, y luego los cubren con tierra. Puesto que los salvajes rara vez siembran a voleo, con gran esfuerzo deben hacer surcos y depositar en ellos la simiente. Varias tribus en las islas Célebes, en Ceram, Borneo, Nias y Nueva Guinea han adoptado esta división del trabajo agrícola por sexos. La costumbre de confiar a la mujer el trabajo de sembrar la tierra parece estar a veces determinada por consideraciones tanto de carácter supersticioso como económico. Por ejemplo, los indios del Orinoco desmontan las selvas con enormes dificultades, derribando los árboles con hachas de piedra, quemando los troncos caídos y abriendo la tierra con instrumentos de madera pasados por el fuego; luego, son las mujeres quienes siembran el maíz y plantan las raíces. Cuando los misioneros españoles reconvinieron a los hombres por no ayudar a sus mujeres en esta extenuante tarea, recibieron como respuesta que las semillas y las raíces que ellas plantaban darían un fruto más abundante que si fuesen plantadas por manos masculinas, pues las mujeres sabían cómo concebir y parir hijos.

Entre los salvajes que no han aprendido a cultivar la

tierra, la tarea de recolectar alimentos vegetales (semillas y raíces silvestres) recae por lo general en las mujeres. Ejemplos a partir de los indios de California

Incluso entre los salvajes que aún no han aprendido a cultivar ninguna planta, la tarea de recolectar semillas comestibles y arrancar raíces comestibles de plantas silvestres parece recaer principalmente en las mujeres; por su parte, los hombres contribuyen con el abasto diario de alimentos a través de la caza y la pesca, para lo cual están especialmente calificados en función de su fuerza, agilidad y arrojo. Por ejemplo, entre los indios de California, que ignoraban por completo la agricultura, la división general del trabajo por sexos se traducía, al momento de buscar alimento, en hombres que cazaban gamos y pescaban salmón, y en mujeres que arrancaban raíces y conseguían la mayoría de los alimentos vegetales, si bien los hombres las ayudaban a recolectar bellotas, nueces y bayas. Entre los indios de San Juan Capistrano, en California, mientras los hombres pasaban su tiempo criando aves de corral, pescando, bailando y holgazaneando, «las mujeres eran forzadas a recolectar semillas en los campos y prepararlas para su uso en la cocina, y a realizar las tareas más bajas, así como las más laboriosas. Era enormemente triste verlas, con sus crías colgando sobre los hombros, buscar a tientas hierbas o semillas, casi siempre expuestas a las inclemencias del tiempo».

Excavar la tierra en busca de frutos silvestres pudo haber sido el origen de la agricultura

En las costumbres observadas por los salvajes que desconocen por completo la agricultura, podemos tal vez detectar algunos de los pasos seguidos por la humanidad comenzando con el disfrute de frutos silvestres hasta el cultivo sistemático de plantas. Y es que al excavar la tierra en busca de raíces es probable que el salvaje haya provocado en muchos casos el enriquecimiento y la fertilización del suelo, incrementando así la cosecha de raíces o plantas. Este incremento habría atraído de manera natural grandes cantidades de personas y les habría permitido subsistir por periodos más largos en un mismo lu-

gar, sin verse forzados a abandonarlo y migrar en busca de nuevas provisiones debido al rápido agotamiento de la cosecha. Por otra parte, el acto de abalear las semillas sobre la tierra, que las mujeres habían excavado con palos, habría conducido de manera espontánea al mismo resultado. Pues si bien es cierto que salvajes como los indios de California o los aborígenes de Australia desconocen por completo el uso de semillas para otro propósito que no sea su consumo inmediato, y que nunca ha cruzado por su mente incurrir en una pérdida momentánea en aras de una ganancia futura sembrando esas semillas, lo más probable es que al prepararlas para su consumo, abaleándolas, hayan escapado varios granos que, llevados por el viento, cayeron en la tierra abierta y dieron fruto. Así, al levantar la tierra y abalear la semilla, aun cuando estas operaciones no perseguían otro fin más allá de satisfacer los retortijones cotidianos del hambre, el hombre salvaje, o mejor dicho la mujer salvaje, sin saberlo, preparaba para toda la comunidad un futuro y una reserva más abundante de comida, lo que les permitiría multiplicarse y cambiar su antiguo estilo de vida, nómada y disipado, por uno más estable y económico. Es de manera tan increíble que a veces el hombre, dirigiendo sus flechas a un blanco cercano pero nimio, da en uno más grande y remoto.

El descubrimiento de la agricultura se debe principalmente a las mujeres

Así pues, es muy probable que a raíz de una división natural del trabajo por sexos las mujeres hayan contribuido más que los hombres al logro más importante de la historia económica, a saber, la transición de una vida nómada a una sedentaria, de una forma natural de subsistencia a una artificial.

Capítulo 18

«La madre» de las mieses y «la doncella» de las mieses[*]

I

Posible derivación del nombre de Deméter

W. Mannhardt[1] arguye que la primera parte del nombre de Deméter deriva de una supuesta palabra cretense, *deai*, «cebada», y en consecuencia Deméter significa ni más ni menos que «madre de la cebada» o «madre del grano»; pero la raíz de la palabra creemos que se aplica a diferentes clases de grano por las distintas ramas arias. Como Creta parece haber sido uno de los más antiguos centros del culto a Deméter no sería muy raro que su nombre fuese de origen cretense. Pero esta etimología está abierta a objeciones serias y por ello es lo más seguro no darle demasiada importancia. Sea como sea, encontramos razones independientes de la etimología para identificar a Deméter como la madre del grano o cereal y de las dos especies de grano asociadas con ella en la religión griega, a saber, la cebada y el trigo, pudiendo tener quizá la cebada mejor derecho a ser el elemento original de ella, pues no sólo fue el principal alimento de los griegos en la época homérica, sino que hay fundamentadas razones para pensar que es uno de los más antiguos, si no el más antiguo, de los cereales cultivados por los pueblos arios. Ciertamente que el uso de la cebada en el ritual religioso, tanto en el de los antiguos indostanos como en el de los antiguos griegos, aporta un argumento de fuerza en favor de la gran antigüedad de su cultivo, del que se sabe que fue practicado por

los habitantes lacustres de los palafitos de la Edad de Piedra en Europa.

La madre de las mieses entre los germanos y eslavos

Del folclor europeo moderno ha reunido W. Mannhardt gran abundancia de analogías con la madre de la cebada o madre del grano de la antigua Grecia. En Alemania el grano es muy comúnmente personificado con la expresión «madre del grano». Así, en primavera, cuando las mieses ondulan al viento, los campesinos dicen: «Allí viene la madre del grano», o «La madre de la mies está corriendo por el campo» o «La madre del grano está corriendo por entre las mieses». Cuando los niños quieren ir a las mieses a coger los azulados acianos o amapolas rojas, les dicen que no vayan, pues la madre del grano está sentada entre las espigas y los atrapará. También la llaman, según la cosecha de que se trate, madre del centeno o madre del guisante, y a las criaturas se les advierte que no se alejen por entre el centeno o los guisantes por miedo a la madre del centeno o del guisante. Asimismo, en Noruega se dice que la madre del guisante está sentada entre los guisantes. Expresiones parecidas son corrientes entre los eslavos. Polacos y checos previenen a los niños contra «la madre del grano» que está sentada entre las espigas. A veces la llaman «la vieja del grano» y dicen que está sentada entre las espigas y que estrangula a los niños que la arrancan. Los lituanos dicen que «la anciana del centeno está sentada entre las espigas». También se cree que la madre de la mies hace medrar la cosecha; así, en las vecindades de Magdeburgo se dice en ocasiones: «Será buen año para el lino; han visto a la madre del lino». En Dinkelsbühl, en Baviera, hasta finales del siglo XIX la gente creía que cuando la cantidad de mieses en una alquería era menor en comparación con la cantidad en las alquerías vecinas, ello se debía a que la madre del grano había castigado al agricultor por sus pecados. En una aldea de Estiria dicen que la madre de la mies, en figura de una muñeca hecha con la última

gavilla de mies y vestida de blanco, puede verse entre las mieses; que fertiliza a medianoche cuando pasa por entre ellas; pero si está enfadada con un labrador, marchitará sus mieses.

La madre de las mieses en el último haz

Poder fertilizante de la madre del grano

La madre del grano en la última gavilla entre los eslavos y en Francia

También la madre del grano juega un papel importante en las costumbres de la recolección. Creen que ella está presente en el último haz que se deja sin segar en el campo y cortándolo se lo captura, se lo ahuyenta o se lo mata. En el primero de estos casos, la última gavilla es llevada alegremente a casa y honrada como un ser divino. La colocan en el granero y en la era aparece otra vez el espíritu del grano. En el distrito hannoveriano de Hadeln, los segadores rodean al último haz y le dan de palos, con el designio de echar de allí a la madre del grano. Se instigan unos a otros: «Ahí está, échala», y gritan: «Ten cuidado, no te vaya a coger». El apaleamiento dura hasta que el haz está hecho trizas: de este modo creen que la madre de la mies se marcha. En las cercanías de Dantzig, el que corta la última gavilla hace con ella un muñeco que denomina la madre del grano, o la Vieja, y que traen a la alquería en la última carreta. En algunas partes de Holstein visten con ropas de mujer a la gavilla postrera. La llaman la madre del grano, la llevan en la última carreta y la empapan completamente de agua. El remojón indudablemente es un sortilegio pluvial. En el distrito de Bruck, en Estiria, al último haz, llamado la madre del grano, le da figura de mujer la vecina de 50 a 55 años de edad que lleve más años de casada. Entresacan las mejores espigas de la figura y con flores entrelazadas hacen una guirnalda que lleva en la cabeza la muchacha más bonita de la aldea para entregársela al labrador o hacendado, mientras la madre del grano es depositada en el granero para alejar los ratones. En otros pueblos del mismo distrito, al final de la recolección dos mancebos llevan a la madre del grano en el extremo de una pértiga. Tras ellos

marcha la muchacha que lleva la guirnalda a la casa del hacendado, y mientras el amo recibe la guirnalda y la cuelga en alto en el recibidor, colocan a la madre de la mies en lo alto de una pila de leña, desde donde preside la cena de recolección y bailan después a su alrededor. Terminada la fiesta, la cuelgan en un granero y allí permanece hasta que ha concluido la trilla. Al trillador que da el último golpe con el mayal se le llama el hijo de la madre del grano; lo atan a «ella», lo golpean y así lo llevan por la aldea. Dedican la guirnalda a la iglesia el siguiente domingo y en la víspera de Pascua Florida una niña de siete años sacude la guirnalda para que suelte los granos, que son esparcidos entre la mies nueva. En Navidad colocan la paja de la guirnalda en las pesebreras para hacer que medre el ganado. Aquí, el supuesto poder fertilizante de la madre del grano se manifiesta plenamente en la diseminación de la semilla tomada de su cuerpo entre la mies nueva, pues la guirnalda está hecha de la madre del grano, y su influencia se indica por la colocación de su paja en los comederos. En Westerhüsen, en Sajonia, al último haz segado se le da la forma de una mujer decorada con listones y telas. Luego es atado a un poste y llevado a casa en la última carreta. Una persona agita el poste en la carreta haciendo que la figura se mueva como si estuviera viva. El poste es colocado en la era, y allí permanece hasta que concluye la trilla. Entre los eslavos también se conoce a la última gavilla como madre del centeno, madre del trigo, madre de la avena, madre de la cebada y otras similares, según la cosecha. En el distrito de Tarnow, en Galitzia, a la guirnalda hecha con las últimas cañas de mies se le llama madre del trigo, madre del centeno, madre del guisante; la ponen en la cabeza de una muchacha y después la guardan hasta la primavera y entonces mezclan sus granos con los de la nueva siembra. Aquí también está indicado el poder fertilizante del grano. En Francia, en los alrededores de Auxerre, el último haz de espigas lleva el nombre de madre de

la mies, sea trigo, cebada, centeno o avena. Lo dejan en pie en el rastrojo hasta que la última carreta va a salir para la alquería. Entonces hacen con él un muñeco, lo visten con ropa del labrador y lo adornan con una corona y una corbata azul o roja. En el cuerpo del muñeco, que ahora se llama la Ceres, clavan una ramita de árbol. En el baile de la tarde ponen a esta Ceres en medio del suelo y el segador que segó con más rapidez baila a su alrededor con la muchacha más bonita como pareja. Después del baile hacen una pira; las mozas, llevando coronas, deshacen la Ceres y ponen los trozos en la pira acompañándolos de las flores con que iba adornada. Después, la moza que terminó primero de segar enciende la pira y todos ruegan a Ceres que les dé un año abundante. En este caso, como Mannhardt hace notar, la costumbre antigua ha permanecido intacta aunque el nombre de Ceres sea un rasgo de erudición barata. En la Alta Bretaña dan a la última gavilla forma humana; pero si el agricultor es casado, hacen una doble que consiste en una muñeca pequeña de mies, que incluyen dentro de otra mayor. La llaman gavilla madre y se la entregan a la mujer del agricultor, que la desata y les da dinero para beber.

La abuela en la última gavilla

Otras veces la última gavilla es llamada la abuela, a la que adornan con flores, cintas y un delantal de mujer. En la Prusia Oriental, cuando recolectan trigo o centeno, los segadores dicen a gritos a la mujer que está atando la última gavilla: «Está agarrando a la abuelona». En las vecindades de Magdeburgo, los jornaleros de ambos sexos contienden por agarrar la última gavilla, llamada la abuela; quien lo consiga se casará al año siguiente, pero su cónyuge será viejo: si la agarra una moza, se casará con un viudo, y si un mozo, desposará a una vieja comadre. En Silesia, la abuela, un enorme haz hecho con tres o cuatro gavillas por la persona que ató la última, se hacía dándole una forma que semejaba toscamente a la humana. En las cercanías de Belfast, la última gavilla

lleva algunas veces el nombre de la abuelita; no se corta del modo corriente, sino que los segadores tiran sus hoces intentando cortar las últimas cañas de espiga, que después se trenzan y guardan hasta el otoño. El que lo consiga se casará dentro del año.

La reina de la mies y la reina de la recolección

En Rusia, también es frecuente que el último haz, configurado y vestido de mujer, sea llevado con bailes y cánticos a la alquería. De la última gavilla hacen los búlgaros una muñeca que llaman la reina de la mies o madre del grano; la visten con una camisa de mujer y la conducen por el pueblo, tirándola por fin al río con la idea de asegurar mucha lluvia y buen rocío para la cosecha del año entrante. También la queman y esparcen las cenizas por los terrenos de labrantío, indudablemente para fertilizarlos. El apelativo de reina dado a la última gavilla tiene sus analogías en la Europa central y nórdica. Así, en Salzburgo, distrito de Austria, tiene lugar al final de la recolección una gran procesión en la que la reina de las espigas (*Aehrenkönigin*) es transportada en una carretilla por los jóvenes. La costumbre de la reina de la recolección parece haber sido común en Inglaterra. J. Brand recoge de Hutchinson (*History of Northumberland*) lo siguiente: «En algunos lugares he visto una imagen ataviada muy elegantemente, coronada con flores, con un haz de mies debajo del brazo y una hoz en su mano. En la mañana del último día de la siega es llevada desde la aldea, en medio de la música y el griterío de los segadores, a los campos, donde yace adherida a un poste todo el día. Cuando la siega termina, la imagen regresa a casa del mismo modo. La llaman la reina de la cosecha, y representa a la Ceres romana[2]». Igualmente, el viajero doctor E. D. Clarke nos cuenta que «incluso en el pueblo de Cambridge, centro de nuestra universidad, es posible observar estos curiosos vestigios de antiguas costumbres, que a veces pasan desapercibidas, en diferentes épocas del año. La costumbre de

hacer sonar cuernos el 1.º de mayo (computo antiguo) se deriva de un festival en honor de Diana. Durante el *hawkie*, como se le conoce, o "morada de la cosecha", he visto a un payaso vestido como mujer, con el rostro pintado, la cabeza decorada con espigas, y portando otros símbolos de Ceres. Con gran pompa y algarabía es llevado por las calles en una carreta con los caballos cubiertos con sábanas blancas. Cuando pregunté el significado de la ceremonia la respuesta de la gente fue que llevaban a Morgay (MHTHP TH) o la reina de la cosecha[3]». Milton debió estar familiarizado con la costumbre de la reina de la cosecha, pues en su *Paraíso perdido* dice:

> Mientras Adán
> esperaba con ansiedad su vuelta, había trenzado
> una guirnalda de preciosas flores para adornar
> sus cabellos y coronar sus labores campestres,
> como suelen hacer los segadores con su Reina de la Cosecha[4].

El espíritu del grano concebido como niño durante la recolección

En estas costumbres, el espíritu del grano maduro se considera como viejo o al menos de edad madura. Pero en otros casos el espíritu del grano es concebido como joven. Así en Saldern, cerca de Wolfenbuttel, cuando ya han segado el centeno, atan tres gavillas juntas con una cuerda, figurando una muñeca, con las espigas por cabeza. Esta muñeca es llamada «la doncella» o «la doncella del grano» (*Kornjunfer*). En ocasiones el espíritu del grano se imagina como una criatura que ha sido separada de su madre por el golpe de hoz. Este concepto aparece en la costumbre polaca de decir al hombre que corta el último puñado de mies: «Ha cortado el ombligo» (cordón umbilical). En algunos distritos de Prusia Occidental, «a la figura hecha con la última gavilla se le llama el bastardo, envolviendo a un chico en ella. La mujer que agavilla el último haz representa la madre del grano y dicen que está a punto de parir; ella grita como parturienta y una anciana en su papel de abuela hace de comadrona. Al final se grita que el niño ha nacido. Terminado es-

to, el niño que fue atado en el último haz, llora y berrea imitando a un recién nacido. La abuela envuelve en un saco como si fueran pañales al pretenso infante y lo lleva alegremente al granero por temor de que se acatarre al aire libre». En otras partes de Alemania del norte, la última gavilla o muñeco hecho con ella es llamado el niño, «el hijo de la cosecha» y otras cosas por el estilo y a la mujer que ató la última gavilla le dicen: «recibe al niño».

La última mies cortada o la doncella en las serranías de Escocia

En algunas partes de la serranía escocesa, el último puñado de mies corta do por los segadores de cualquier finca particular se llama la doncella, en gaélico *Maidheanbuain*, literalmente «la doncella motilona». Hay varias supersticiones acerca de la manera de conseguir la doncella: si el que la siega es una persona joven, piensan que es un presagio de que él o ella se casará antes de la siguiente cosecha. Por estas y otras razones parecidas hay rivalidades por conseguir la doncella y recurren a varias estratagemas con el propósito de asegurarla. Una de ellas, por ejemplo, es dejar un manojo de mies sin segar pero cubierto de tierra para ocultarlo de los otros segadores hasta que toda la mies está segada. Son varios los que intentan el mismo truco y el más disimulado y que aguanta más es el que obtiene la codiciada distinción. Cuando han cortado la doncella, la visten con cintas a modo de muñeca y la fijan en la pared de la alquería. En el norte de Escocia guardan cuidadosamente «la doncella» hasta la mañana de Navidad, en que la reparten entre el ganado «para que prospere durante todo el año». En la isla de Mull y en algunas partes de Argyleshire, el último haz segado recibe el nom bre de la doncella (*Maighdean-Bhuana*). Cerca de Ardrishaig, también en Argyleshire, le dan a la doncella una forma caprichosa con tres esquinas y decorada con cintas, y luego la cuelgan de un clavo en la pared.

El espíritu del grano como novia

Una edad madura, aunque todavía joven, se asigna al espíritu del grano en sus apelativos de «novia», «novia de la avena» y «novia del trigo», que en Alemania se usa indistintamente, unas veces para el último haz y otras para la mujer que lo ata. En la recolección del trigo en Müglitz, Moravia, se deja una pequeña porción de mies en pie cuando ya todo el resto del terreno está segado. Este remanente lo corta entre el regocijo de los segadores una jovencita que lleva una corona de espigas de trigo en la cabeza y se le nombra «novia del trigo». Se supone que será una novia efectiva aquel mismo año. En el valle elevado de Alpbach, en el norte de Tirol, la persona que trae la última gavilla al granero se dice que posee la «novia del trigo» o «la novia del centeno», según sea el caso, y es recibido con grandes muestras de respeto y júbilo. La gente de la finca sale a recibirlo, tocan campanas y le ofrecen refrigerios en una charola. En la región austriaca de Silesia se elige a una jovencita para que sea la novia del trigo, y durante el festival de la cosecha se le rinden grandes honores. Cerca de Roslin y Stonehaven, en Escocia, el último manojo de mies cortado «recibía el nombre de "la novia", que colocaban sobre el *bress* o repisa de la chimenea con una cinta atada bajo sus numerosas espigas y otras alrededor de su cintura».

El espíritu del grano como novia y novio

Algunas veces la idea implícita en el nombre de novia se exterioriza y desenvuelve más completamente representando los poderes reproductores de la vegetación, como novia y novio. Así, en Vorharz bailan en el banquete de recolección una «mujer-avena» y un «hombre-avena», los dos forrados de paja. En Sajonia del sur figuran juntos en la celebración de la cosecha un «novio-avena» y una «mujer avena». El «novio-avena» es un hombre todo envuelto en paja de avena; la «novia-avena» es un hombre vestido de mujer y sin envoltura de paja. Son llevados en una carreta a la cervecería, donde se verifica el baile. Al comenzar és-

te, los bailarines empiezan a tirar de las pajas arrancándoselas una a una al novio avena, mientras él se defiende como puede, hasta que consiguen quitarle toda la envoltura quedando desnudo y sirviendo de chacota y burla de los reunidos. En la Silesia austriaca, la ceremonia de «la novia-trigo» se celebra por la gente joven al terminar la recolección. La mujer que ató la última gavilla hace el papel de «novia-trigo», llevando la corona de espigas de la cosecha y flores en la cabeza. Así adornada, colocan a su lado al novio, y en su carreta, acompañada por doncellas de honor, la lleva una yunta de bueyes, imitando un desfile nupcial, a la taberna donde se baila hasta la madrugada.

El espíritu del grano en la doble forma de «la vieja» y «la doncella» en las serranías de Escocia

En esta costumbre la vieja representa al grano viejo mientras que la doncella al nuevo

En estos últimos casos el espíritu del cereal está personificado en la doble forma masculina y femenina, pero en ciertas ocasiones el espíritu aparece en doble forma femenina, joven y madura, correspondiendo exactamente a las griegas Perséfona y Deméter, si nuestra interpretación de esas diosas es acertada. Hemos visto que en Escocia, en particular entre la población de habla gaélica, las últimas mieses segadas son en ocasiones llamadas «la vieja» y algunas veces «la doncella». Ahora bien, hay partes de Escocia en que ambas, la vieja (*Cailleach*) y la doncella, son segadas en la recolección. Los relatos de esta costumbre no son muy claros ni convincentes, pero creemos que la regla general es que donde hay ambas, doncella y vieja (*Cailleach*) hechas de la mies cortada en la recolección, la doncella es formada de las últimas espigas que quedan en pie y la guarda el agricultor en cuyas tierras fue cortada, mientras que la vieja está hecha de otras mieses, a veces de los primeros tallos cortados, y por lo general se traspasa a un agricultor rezagado que todavía está segando cuando ya su activo vecino ha concluido de cortar toda su mies. Así pues, mientras cada agricultor conserva su propia doncella como corporeización del espíritu ju-

venil y fructífero del grano, traspasa la vieja a su vecino, en cuanto puede, de modo que la vieja puede dar la vuelta a todas las alquerías del distrito antes de encontrar un lugar donde reclinar su cabeza venerable. El labrador con quien encuentra finalmente su morada es, por supuesto, el que ha sido el último de toda la campiña en terminar de segar su mies, y así la distinción de hospedarla es, como quien dice, poco envidiable. Si la vieja representa al espíritu del grano del año anterior, como es probable siempre que se le contraponga a una doncella, es bastante natural que sus encantos marchitos tengan menos atractivos para el agricultor que las formas opulentas de su hija, de la que puede esperarse que llegará a ser la madre del grano dorado cuando pase el año y venga otro otoño. El mismo deseo de librarse de la depauperada madre del cereal largándola a otro, se transparenta en algunas de las costumbres cumplidas al terminar la última parva, particularmente en la práctica de traspasar un adefesio de muñeco de paja al vecino agricultor que todavía está trillando sus parvas.

Analogía de las costumbres de recolección con las costumbres de primavera en Europa

Las costumbres de recolección que acabamos de describir tienen una analogía extraña con las costumbres de primavera que hemos revisado en la primera parte de esta obra: *1)* Así como en las costumbres primaverales el espíritu del árbol está representado por un árbol y por una persona a la vez, en las costumbres de recolección el espíritu del grano está representado simultáneamente por la última gavilla y por la persona que la corta, ata o trilla. La equivalencia de la persona a la gavilla está manifiesta al darle, sea hombre o mujer, el mismo nombre que a la gavilla, por envolverla en la gavilla y por la regla seguida en muchos lugares de que la gavilla llamada madre debe formarla a semejanza humana la mujer casada más vieja, pero cuando se le llama doncella debe ser cortada por la muchacha más joven. Aquí la edad del representante personal del espíritu

del grano corresponde a la edad que le suponen al propio espíritu del grano. *2)* También, la misma influencia fertilizadora que se supone ejerce el espíritu del árbol sobre la vegetación, sobre el ganado y hasta sobre las mujeres, se adscribe al espíritu del grano. Así, las supuestas influencias sobre la vegetación se señalan en la práctica de tomar algo del grano de la última gavilla (en la que, por lo general, se supone que está presente el espíritu del grano), para esparcirlo entre el grano recién germinado en primavera o mezclarlo con la semilla. Su influencia sobre los animales se indica al dar la última gavilla a comer a la yegua o vaca preñada o a los caballos en su primera salida para labrar. Finalmente, su influencia en las mujeres se muestra por la costumbre de entregar la gavilla madre, hecha a semejanza de una mujer embarazada, a la mujer del dueño de las tierras, por la creencia de que la mujer que ata la última gavilla tendrá un niño al año siguiente, y quizás, además, por la idea de que se casará pron to la persona que lo lleva.

Las costumbres europeas de primavera y estío forman parte de un primitivo ritual pagano
Señales de un ritual primitivo

En una palabra, estas costumbres de primavera y estío se basan en los mismos primitivos modos de pensar y forman parte del mismo paganismo antiguo que era evidentemente practicado por nuestros antepasados mucho tiempo antes del alborear de la historia. Entre las señales de un ritual primitivo podemos anotar las siguientes:

1. Ninguna clase especial de personas es elegida para el desempeño de los ritos; en otras palabras, no hay sacerdotes. Los ritos pueden ser desempeñados por cualquiera, según lo demande la ocasión.
2. Ningún lugar especial se señala para la realización de los ritos; en otros términos, no hay templos. Los ritos pueden realizarse en cualquier parte, según lo demande la ocasión.

3. Se reconocen espíritus, no dioses: *a)* a diferencia de los dioses, los espíritus tienen restringidas sus operaciones a partes definidas de la naturaleza. Sus nombres son generales, comunes; no son nombres propios. Sus atributos son genéricos mejor que individuales y específicos; en otras palabras, hay un número indefinido de espíritus de cada clase y los individuos de cada clase son muy semejantes entre sí; no tienen una individualidad marcadamente definida; no hay tradiciones aceptadas y corrientes respecto a su origen, vida, aventuras y carácter; *b)* por otro lado, los dioses, a diferencia de los espíritus, no están restringidos en departamentos delimitados de la naturaleza. Es verdad que, por lo general, hay algún campo sobre el que presiden como su dominio especial, pero no están confinados rigurosamente en él; pueden ejercer su poderío para el bien y el mal en muchas esferas de la naturaleza y de la vida. Además llevan nombres individuales o personales propios, tales como Deméter, Perséfona, Dionisos, y su carácter e historia individual está fijado por los mitos circulantes y las representaciones artísticas.
4. Los ritos son mágicos más bien que propiciatorios. En otros términos, las cosas deseadas no se obtienen propiciando el favor de los seres divinos por medio del sacrificio, oración y loores, sino mediante ceremonias como las que hemos expuesto, que se supone influyen directamente en la marcha o curso de la naturaleza, mediante una simpatía o parecido material entre el rito y el efecto que con él se desea obtener.

Razones para considerar las costumbres de primavera y de la recolección en la Europa moderna como un ritual primitivo

Juzgando por estas pruebas, las costumbres de primavera y de la recolección de nuestros campesinos europeos mere-

cen clasificarse como primitivas. No se eligen ni seleccionan clases especiales de personas ni lugares especiales para sus realizaciones; cualquiera puede desempeñarlas, amo o sirviente, casada o soltera, muchacho o jovencita; no son realizadas en tem plos ni iglesias, sino en los bosques y en los prados, junto a los arroyos, en los graneros y pajares, en las eras, en las granjas y las alquerías. Los seres sobrenaturales cuya existencia dan por sentada son espíritus mejor que deidades: sus funciones están limitadas a ciertos campos bien definidos de la naturaleza, sus nombres son comunes, como madre de la cebada, la vieja, la doncella, no nombres propios como Deméter, Perséfona y Dioni sos. Sus atributos genéricos son conocidos, mas sus historias individuales y caracteres no son tema de mitos. Existen como clase mejor que como individuos, y los miembros de cada clase son indistinguibles. Por ejemplo, cada rancho, estancia, hacienda, cortijo, todos tienen su madre del grano o su vieja o su doncella; pero cada madre del grano es muy semejante a todas las demás madres del grano y lo mismo respecto a las viejas y doncellas. Finalmente, en estas costumbres de recolección, como en las de primavera, el ritual es mágico mejor que propiciatorio. Esto se demuestra por el acto de arrojar al río a la madre del cereal con objeto de asegurar la lluvia y la humedad necesarias para las cosechas; por el de aumentar el peso de la vieja, con el designio de obtener una cosecha más grande al año siguiente; por el de diseminar el grano del último haz en los sembrados, durante la primavera, y por el de dar a comer la última gavilla al ganado para que medre.

II

La madre del grano en distintas partes

Los pueblos europeos antiguos y modernos no han sido los únicos en personificar al grano como una diosa madre. La misma idea sencilla

ha surgido en otras razas agrícolas en distintas partes del mundo, y fue aplicada por éstas a otros cereales indígenas distintos de la cebada y el trigo. Si Europa tiene su madre de la cebada, su madre del trigo, etc., América tiene su madre del maíz y las Indias Orientales su madre del arroz.

La madre del maíz entre los indios de Perú

Hemos visto entre los pueblos europeos que es costumbre corriente el que los trenzados tallos de cereal de la última gavilla o el muñeco formado de la misma se guarde en la alquería de cosecha a cosecha. La intención no dudosa es, o mejor aún era en su principio, preservar al representante del espíritu del grano para mantener al espíritu mismo en vida y actividad durante todo el año con el designio de hacer crecer la mies y mejorar la cosecha. Esta interpretación de la costumbre es bajo todos los conceptos admisible como muy probable para una costumbre similar que tenían los antiguos peruanos y que el antiguo historiador español Acosta describe así: «En esta luna y mes [el sexto, que corresponde a mayo], que es cuando se trae el maíz de la era a casa, se hacía la fiesta que hoy día es muy usada entre los indios, que llaman *aymoray*. Esta fiesta se hace viniendo desde la chacra o heredad, a su casa, diciendo ciertos cantares, en que ruegan que dure mucho el maíz, la cual llaman *mamacora*, tomando de su chacra cierta parte de maíz más señalado en cuantidad, y poniéndola en una troje pequeña que llaman *pirua*, con ciertas ceremonias, velando en tres noches, y este maíz meten en las mantas más ricas que tienen, y desde que está tapado y aderezado, adoran esta *pirua* y la tienen en gran veneración, y dicen que es madre del maíz de su chacra, y que con esto se da y se conserva el maíz. Y por este mes hacen un sacrificio particular, y los hechiceros preguntan a la *pirua* si tiene fuerza para el año que viene; y si responde que no, la llevan a quemar a la misma chacra, con la solemnidad que cada uno puede, y hacen otra *pirua* con las mismas ceremonias, diciendo que la renuevan para

que no perezca la simiente del maíz; y si responde que tiene fuerza para durar más, la dejan hasta otro año. Esta impertinencia dura hasta hoy día, y es muy común entre indios tener estas *piruas* y hacer la fiesta del *aymoray*[5]».

La madre del maíz, la madre de la quina, la madre de la coca y la madre de la patata entre los indios de Perú

En la descripción de esta costumbre creemos que hay algún error[6]. Probablemente era el haz de cañas de maíz vestido, no el granero (*pirua*), el adorado por los peruanos y considerado como la madre del maíz. Se confirma esto porque conocemos la costumbre peruana por otra fuente[7]. Los peruanos, nos dicen, creían que todas las plantas útiles estaban animadas por un ser divino que ocasionaba su crecimiento. Según cuál fuera la planta, estos seres divinos eran llama dos madre del maíz (*mama zara*), madre de la quina[8] (*mama quinoa*), madre de la coca (*mama coca*) o madre de la patata (*mama axo*). Las figuras de estas madres divinas se hacían respectivamente de panojas de maíz y hojas de la quina y de la coca, que vestían con ropas de mujer y adoraban después. Así, la madre del maíz se representaba por una muñeca hecha de cañas de maíz vestida con atados femeninos y los indios creían que «como madre tenía la virtud de producir y dar nacimiento a mucho maíz». Probablemente por esto, Acosta no entendió bien a su informador y la madre del maíz que describe no es el granero (*pirua*), sino el haz de maíz cubierto de ricas vestiduras. La peruana madre del maíz, al igual que la doncella de la cosecha en Balquhidder, se guardaba un año para que, mediante ella, el maíz creciera y se multiplicara. Pero temiendo que sus energías no fueran suficientes para durar hasta la cosecha próxima, preguntaban a la madre del maíz cómo se sentía, y si respondía que se sentía débil, la quemaban y arreglaban una nueva madre del maíz «con el fin de que la semilla del maíz no pereciera». Puede observarse que aquí tenemos una buena confirmación de la explicación ya dada de la costumbre de matar al dios, lo mismo periódica

que ocasionalmente. A la madre del maíz se le consentía, como regla general, vivir un año, siendo éste el periodo durante el cual suponían razonablemente incólumes sus energías, pero al primer signo de decaimiento la condenaban a muerte y una nueva y vigorosa madre del maíz ocupaba su lugar, temiendo que el maíz del que dependían para su mantenimiento pudiera languidecer y decaer.

Costumbres de los antiguos mexicanos durante la recolección del maíz

Este mismo tren de pensamiento es igualmente tangible en las costumbres agrícolas observadas en antaño por los zapotecas de México. Durante la recolección, los sacerdotes, asistidos por los nobles y el pueblo, marchaban en procesión a los campos de maíz y ahí cogían la mejor y más grande gavilla, la cual llevaban con mucha ceremonia al pueblo o la aldea para depositarla en el templo sobre un altar decorado con flores silvestres. Tras realizar un sacrificio en honor del dios de la cosecha, los sacerdotes envolvían cuidadosamente la gavilla en una tela muy del gada y la guardaban hasta la época de siembra. Al llegar ésta, los sacerdotes y los nobles se reunían de nuevo en el templo; uno de ellos traía la piel de una bestia salvaje finamente decorada, y con ella se envolvía el pedazo de tela con la gavilla. La gavilla era entonces llevada de nuevo en procesión al campo de donde había sido tomada. Aquí se había preparado una pequeña oquedad o cámara subterránea en la que depositaban la preciada gavilla, cubierta con sus diferentes envolturas. Después de ofrecer un sacrificio a los dio ses de los campos para pedirles una cosecha abundante, se cerraba la cámara y se le cubría con tierra. Inmediatamente después comenzaba la siembra. Por último, cuando se acercaba el tiempo de levantar la cosecha, con gran solemnidad los sacerdotes extraían la gavilla enterrada, y distribuían el grano a cualquiera que así lo solicitara. Los paquetes de grano distribuidos eran guardados celosamente como talismanes hasta la siega. Al dejar enterrada la me-

jor gavilla en los maizales, desde la época de siembra hasta la siega, lo que sin duda se buscaba con estas ceremonias, celebradas todos los años incluso mucho tiempo después de la conquista española, era acelerar el crecimiento del maíz.

La madre del arroz entre los minangkabauers de Sumatra

La madre de la mies de nuestros campesinos europeos tiene una contrafiguración en la madre del arroz de los minangkabauers de Sumatra, que sin ningún género de dudas atribuyen alma al arroz y aseguran en ocasiones que el arroz machacado de cierto modo sabe mejor que el arroz molido en un molino, porque en el molino el cuerpo del arroz se magulla y golpea tanto que el alma huye. Como los javaneses, creen que el arroz recibe la protección especial de un espíritu femenino llamado Saning-Sari, a quien se concibe como tan estrechamente afín al grano que el arroz lleva muchas veces su nombre, así como entre los romanos el grano podía llamarse Ceres. A Saning-Sari se le representa especialmente por ciertas cañas o granos llamados *indoea padi*, es decir, literalmente «madre del arroz», nombre que se da a menudo al mismo espíritu. Esta llamada madre del arroz es el objeto de muchas ceremonias verificadas en la replantación y cosecha del arroz, así como durante su conservación en el granero. Cuando van a sembrar arroz en el semillero, donde, según el sistema húmedo de cultivo, germina y brota por lo general antes de ser trasplantado al arrozal, escogen los granos mejores para formar la madre del arroz y se siembran en medio del semillero y el resto de la semilla corriente a su alrededor. Se supone que situar así a la madre del arroz ejerce gran influencia en el crecimiento de éste; si ella se marchita o estropea, la cosecha será en consecuencia mala. La mujer que siembra la madre del arroz en el semillero deja su pelo colgando suelto y después se baña, como medio de asegurar abundante cosecha. Cuando llega el momento de trasplantar el arrozal del semillero al arrozal, se traslada a la madre del

arroz colocándola en un sitio especial, ya en medio del campo o en una esquina, y dicen una oración o conjuro como la que sigue: «Saning-Sari, que pueda venir una medida de arroz de cada tallo y una cesta llena de cada planta; que no se asuste por los relámpagos o por algún transeúnte. Que el buen tiempo la alegre; que con la tormenta no se inquiete y que la lluvia sirva para lavarle la cara». Cuando el arroz crece, la planta especial que fue tratada como madre del arroz se deja de distinguir entre las demás perdiéndose entre ellas, pero antes de la cosecha se encuentra otra madre del arroz. Cuando la mies está madura para la siega, la mujer de más edad de la familia o un hechicero va a buscarla. Las primeras cañas de arroz que se encorvan a la brisa son la madre del arroz, las que atan juntas pero sin cortarlas hasta que las primicias del arrozal han sido llevadas a casa para servir como una comida de fiesta para la familia y las amistades y hasta para los animales domésticos, pues es el gusto de Saning-Sari que las bestias también participen de sus buenos regalos. Después de la comida, la gente, ataviada de fiesta, va a buscar a la madre del arroz para traerla a casa y la trasladan con muchos cuidados bajo una sombrilla, en un saco primorosamente trabajado, al granero, donde tiene asignado un sitio de honor en el centro. Todos creen que ella cuida del arroz en el granero y aun lo multiplica, según muchos.

La novia del arroz y el novio del arroz durante la cosecha en Java

La costumbre europea de representar al espíritu del grano en su doble forma de desposada y novio, tiene una vez más su paralelo en una ceremonia que realizan en Java durante la cosecha del arroz. Antes de que los segadores comiencen su tarea, el sacerdote o hechicero escoge unas cuantas espigas que ata juntas, embadurna con un ungüento y adorna con flores. Así engalanado este manojo de espigas, le llaman el *padipéngantèn*, esto es, la desposada arroz y el desposado arroz; celebran su fiesta nupcial y la siega comienza inmediatamente. Algún

tiempo después, cuando están guardando el arroz, se hace en el granero una separación para cámara nupcial, que se habilita con un petate nuevo, una lámpara y toda clase de objetos de tocador. Junto a los desposados arroz colocan varias gavillas, que representan los invitados a la boda. Hasta que no se hace esto, no puede almacenarse la cosecha en la troje. Y durante los primeros 40 días, nadie entrará en el granero por temor de molestar a la pareja recién casada.

Otra relación de la costumbre javanesa

De acuerdo con otra relación de esta costumbre javanesa, antes de llevar a casa el arroz segado, se atan a una gavilla dos puñados de arroz corriente sin descascarillar (*paddy*), y dos puñados de un tipo especial de arroz (*kleefrijst*) a otra gavilla. Luego, las dos gavillas son atadas en un manojo que recibe el nombre de la «pareja nupcial» (*pengatenan*). El arroz especial es el novio; el corriente la novia. En el granero, un mago recibe a la «pareja nupcial» en una aventadora, y de ahí los pasa al suelo dejándoles sobre un lecho de hojas *kloewih* «con la intención de que el arroz medre»; a un lado de ellos coloca una nuez *kemiri*, semillas de tamarindo, y una peonza y una cuerda como juguetes para que la joven pareja pueda divertirse. La novia se llama Emboq Sri y el novio Sadana, y el mago les habla por su nombre, diciendo: «Emboq Sri y Sadana, les he traído a casa y he preparado un lugar para ustedes. ¡Que duerman plácidamente en este confortable lugar! Emboq Sri y Sadana, fulano de tal [el propietario] les ha dado la bienvenida; concédanle una vida libre de preocupaciones. ¡Que la buena fortuna de Emboq Sri continúe en este lugar tan agradable!»

III

Quizá en un principio los griegos personificaron al grano en una sola diosa; la

concepción de dos diosas pudo haber sido un desarrollo posterior

Duplicación de deidades como consecuencia de la tendencia antropomórfica

Ejemplo de esta duplicación en Japón, donde hay dos deidades diferentes para el sol

Quizá la personificación griega del grano como madre y como hija (en la forma de Deméter y Perséfona) es también una forma de esta duplicación mítica

Echando una ojeada sobre las costumbres de recolección a que hemos pasado revista, se advertirá que implican dos conceptos distintos del espíritu del grano, pues mientras en esas costumbres al espíritu del grano se le trata como inmanente al grano, en otras se le considera como externo a él. Así, cuando a una gavilla determinada se le denomina con el nombre de espíritu del grano, se le viste con ropaje y se le trata con reverencia, el espíritu está ostensiblemente considerado como inmanente al grano. Pero cuando se dice que el espíritu activa el crecimiento de las mieses pasando por entre ellas o las pudre con tizón cuando tiene alguna querella contra el labrador, ciertamente que se concibe el espíritu en forma distinta, aunque ejerciendo su poder sobre el grano. Concebido de este último modo, el espíritu está en camino fácil de convertirse en deidad del grano, si antes no lo era. De estas dos concepciones, la de la inmanencia del espíritu en el grano es sin duda la más antigua, puesto que la visión de la naturaleza animada por espíritus moradores parece haber precedido generalmente a la idea de estar dirigida por deidades externas a ella. Dicho en otra forma: el animismo precede al deísmo. En las costumbres de recolección de nuestros campesinos europeos, creemos que el espíritu del grano está concebido, ora como inmanente al grano, ya como externo a él. En la mitología griega, por otra parte, Deméter está considerada más como deidad del grano que como espíritu inmanente a él. El proceso del pensamiento que conduce al cambio de una modalidad de concepto a otra es el antropomorfismo o el aumento gradual de atributos humanos a los espíritus inmanentes. Cuando los hombres emergen del salvajismo, la tendencia a humanizar a sus dioses va ganan-

do fuerza, y cuanto más humanos los hacen, más ancha es la brecha que los separa de los objetos naturales, de quienes primeramente fueron los espíritus animadores o almas. Mas en el progreso ascendente desde el salvajismo, los hombres de la misma generación no marchan por igual, y aunque los nuevos dioses antropomórficos satisfacen las necesidades religiosas de las inteligencias más evolucionadas, los miembros de la sociedad que caminan a la zaga se adhieren con preferencia a las antiguas nociones animistas. Ahora bien, cuando el espíritu de un objeto natural como el grano cereal ha sido investido de cualidades humanas, separado del objeto y convertido en una deidad directora de él, este objeto mismo, por la retirada de su espíritu, queda inanimado; se convierte, por decirlo así, en un vacío espiritual. Mas la fantasía popular, intolerante con tales vacíos, en otras palabras, incapaz de concebir nada como inanimado, crea inmediatamente un nuevo ser mítico con el cual llenar la vacante. De esta manera, el mismo objeto natural viene a ser re presentado en la mitología por dos entidades distintas; primero por el espíritu antiguo ahora separado del objeto natural y elevado al rango de deidad, y después, por el espíritu nuevo, creado recientemente por la imaginación popular para llenar la vacante del espíritu antiguo, dejada por sublimación a más altas esferas. Por ejemplo, en la religión japonesa, la naturaleza solar de Amaterasu, la gran diosa del sol, se ha vuelto oscura. Por consiguiente, la gente ha personificado de nuevo al sol con el nombre de *Nichi-rinsama*, la «persona del disco solar», y *O tentM sama*, la «persona del augusto camino celestial». Hoy en día, para los japoneses de clase baja, en especial para las mujeres y los niños, *O tentM sama* es el verdadero sol: asexuado, sin mito y sin ningún culto formal que lo encumbre, y, no obstante, respetado como una criatura moral que premia al bueno, castiga al malvado y hace valer los juramentos hechos en su nombre. En estos casos el problema de la mitología es:

habiendo adquirido el mismo objeto dos personificaciones distintas, ¿qué hacer con ellas?, ¿cómo deben ajustarse las relaciones de una con la otra, y cómo encontrar lugar para ambas en el sistema mitológico? Cuando el espíritu antiguo o la nueva deidad es ideada como creadora o productora del objeto en cuestión, el problema es fácilmente resuelto: puesto que se cree producido el objeto por el espíritu antiguo y animado por el nuevo, este último, como alma del objeto, debe también su existencia al primero, de modo que el espíritu antiguo guardará respecto al nuevo la relación de productor a producto, que en mitología es como padre a hijo, y si ambos espíritus son concebidos como hembras, su relación será la de madre a hija. De esta manera, partiendo de una personificación única y femenina del grano, con el tiempo la fantasía mítica podría alcanzar una doble personificación como madre e hija. Sería muy temerario afirmar que así fue como se formó el mito de Deméter y Perséfona hasta tomar su forma conocida, pero creemos una conjetura legítima que la reduplicación de deidades, de las que nos ofrecen un ejemplo Deméter y Perséfona, puede haberse originado siguiendo la indicada formación. Por ejemplo, entre las parejas de deidades tratadas en la parte anterior de esta obra se ha demostrado que existen fundamentos para considerar a la vez como personificación del grano a Isis y a su divino compañero Osiris. Aplicando la hipótesis acabada de exponer, Isis podría ser el espíritu antiguo del grano y Osiris el nuevo, cuyas relaciones respecto al antiguo espíritu fueron variadamente explicadas como hermano, marido e hijo, pues, por supuesto, la mitología siempre está libre para explicar de más de un modo la coexistencia de las dos divinidades. Sin embargo, no debe olvidarse que esta explicación propuesta de parejas de deidades como Deméter y Perséfona o Isis y Osiris, es pura conjetura y sólo la damos en cuanto tal.

Capítulo 19

Lityerses[*]

I

Muerte y resurrección: episodio principal en los mitos de Perséfona, Adonis, Atis, Osiris y Dionisos

Hemos tratado de demostrar que la madre del grano y la doncella de la cosecha de Europa septentrional son los prototipos de Deméter y Perséfona. Pero falta todavía una característica esencial para completar la analogía, un episodio principal del mito griego como es la muerte y resurrección de Perséfona. Éste es el acontecimiento que, emparejado con la naturaleza de la diosa como deidad de la vegetación, enlaza el mito con los cultos de Adonis, Atis, Osiris y Dionisos, y es en virtud de este episodio como el mito encuentra un lugar en nuestro examen del dios mortal. Queda, pues, por comprobar si la idea de la muerte y la resurrección anual de un dios que figura tan prominentemente en estos grandes cultos orientales y griego no tiene también su origen o sus analogías en los ritos rústicos acostumbrados por los segadores y viñadores entre las hacinas y las cepas.

Costumbres populares de recolección y vendimia en el antiguo Egipto, Siria y Frigia

Nuestra ignorancia general de las supersticiones y costumbres populares de los antiguos fue confesada hace poco, mas la oscuridad que así envuelve los primeros comienzos de la religión antigua se ha disipado un tanto, por fortuna, en el caso presente. Los cultos de Osiris, Adonis y Atis tenían sus respectivos asientos, como hemos visto, en Egipto, Siria y Frigia, y de cada uno de esos países se sabe que observaron ciertas costumbres de recolección y vendimia cuyo parecido entre sí y con los

ritos nacionales chocó a los antiguos y que, comparadas con las costumbres de recolección de los campesinos modernos y de los bárbaros, creemos que arrojan alguna luz sobre el origen de los ritos en cuestión.

Maneros, *canción lastimera de los segadores egipcios*

No ha mucho ha sido mencionado, basándose en Diodoro, que en el antiguo Egipto los segadores acostumbraban lamentarse cuando cortaban la primera gavilla, invocando a Isis como la diosa a quien debían el descubrimiento del cereal[1]. A esta lastimera lamentación cantada o pronunciada por los segadores egipcios dieron los griegos el nombre de *maneros*, y lo explicaban con una fábula en la que Maneros, hijo único del primer rey de Egipto, inventó la agricultura y, muerto prematuramente, era lamentado así por el pueblo. Parece ser, sin embargo, que la denominación *maneros* se debe a un mal entendimiento de la fórmula *maa-ne-hra*, «ven a tu casa», que ha sido descubierta en varios escritos egipcios, como en el canto fúnebre de Isis en el Libro de los Muertos. Por esto debemos suponer que el grito *maa-ne-hra* era cantado por los segadores como una oración fúnebre a la muerte del espíritu del grano (Osiris o Isis) y una rogativa para su vuelta.

Linos o ailinos, canción plañidera entonada en la vendimia en Fenicia

En Fenicia y Asia Menor, una canción plañidera semejante a la que entonaban los segadores egipcios se cantaba en la vendimia y probablemente también en la siega, a juzgar por la analogía. Los griegos llamaban a esta canción fenicia *linos* o *ailinos* y la explicaban al igual que el *maneros*, como una lamentación por la muerte de un joven llamado Linos. Según la leyenda, Linos fue criado por un pastor cuyos perros lo despedazaron, pero lo mismo que *Maneros*, el nombre de *linos* o *ailinos* parece haberse originado en una equivocación verbal, no siendo otra cosa que la exclamación *ailanu*, «pobres de nosotros», que los fenicios pronunciaban probablemente en las exequias

de Adonis; al menos, creemos que Safo consideró a Linos y Adonis como equivalentes.

Lityerses, *cántico de siega y trilla en Frigia. Leyenda de Lityerses*

En Frigia el cántico correspondiente de los segadores, de siega o de trilla, se llamaba *Lityerses*. Según una leyenda, Lityerses fue un hijo bastardo del rey Midas, de Frigia, que habitaba en Celene. Acostumbraba a segar las mieses y tenía un apetito enorme. Cuando acontecía que algún extranjero entraba en sus mieses o pasaba por allí, Lityerses le daba de beber y comer abundantemente y después lo llevaba a las mieses, en las orillas del Meandro, y lo obligaba a competir con él a segar. Luego envolvía al extranjero en una gavilla, le cortaba la cabeza con una hoz y se llevaba lejos el cuerpo envuelto entre las cañas del cereal. Pero al fin se encargó de segar con él Hércules[2], quien le cortó la cabeza con una hoz y tiró su cuerpo al río. Como, según cuentan, Hércules mató a Lityerses por el mismo procedimiento con que Lityerses mató a otros (como Teseo hizo con Sinis y Sciron), podemos inferir que Lityerses solía arrojar al río los cuerpos de sus víctimas. Según otra versión de la leyenda, Lityerses, hijo de Midas, solía desafiar a la gente a segar con él y cuando los vencía, los trillaba; pero un día encontró un extranjero que le ganó en la siega y lo mató.

La historia de Lityerses parece reflejar una antigua costumbre frigia de la recolección, según la cual se mataba a los forasteros como personificaciones del espíritu del cereal

Hay algún fundamento para pensar que estas historias de Lityerses son la descripción de una costumbre frigia de la recolección, conforme la cual a ciertas personas, en particular los forasteros que pasasen por el campo de siega, se les consideraba como personificaciones del espíritu del cereal y por ello los segadores los capturaban, los envolvían en gavillas y decapitaban sus cuerpos atados entre las espigas, arrojándolos finalmente al agua como un hechizo para la lluvia. Los fundamentos de esta hipótesis son, primero, la semejanza de la historia de Lityerses con las

costumbres de los campesinos europeos en la recolección y, segundo, la frecuencia de los sacrificios humanos que las razas salvajes ofrendaban para promover la fertilidad de los campos. Examinaremos estos fundamentos sucesivamente y por su orden.

Contiendas entre segadores, agavilla dores y trilladores para evitar ser el último en su faena

Hemos visto que en la Europa moderna, la persona que corta, ata o trilla la última gavilla se expone a menudo a un trato rudo a manos de sus compañeros de labor. Por ejemplo, lo atan a la última gavilla y envuelto entre sus espigas lo conducen o acarrean, lo golpean, lo mojan, lo vuelcan sobre un estercolero y demás lindezas. O, si se le ahorran estas bufonadas, queda por lo menos sujeto al ridículo o se piensa que está destinado a sufrir alguna desgracia en el transcurso del año. Por eso, los segadores esquivan naturalmente dar la última hozada en la siega, o el último golpe de trillo o mayal, o agavillar el último haz, y cuando se está terminando la faena esta aversión produce una emulación entre los labriegos que les hace esforzarse para terminar su cometido tan pronto como pueden, con la idea de escapar de la aborrecible distinción de quedar el último. Por ejemplo, en el vecindario de Danzig, tras segar la mies de invierno y atar la mayor parte en gavillas, la porción de mies sin atar es dividida entre las mujeres agavilladoras. A cada una se le asigna un trecho del mismo largo para engavillar. Un grupo de segadores, niños y vagos se reúne para observar la contienda. A la voz de «¡Atrapen al viejo!», las mujeres comienzan su faena, cada una engavillando el trecho de mies que le corresponde tan rápido como puede. Los espectadores las siguen muy de cerca: la mujer que no logra mantener el ritmo de las demás y, como consecuencia, forma la última gavilla, tiene que llevar al viejo (es decir, la última gavilla, a la que se le da forma humana) a la era y entregarla al granjero diciendo: «Aquí le traigo al viejo». Durante la cena que sigue, sientan al viejo a la mesa, donde re-

cibe una abundante porción de alimentos, que, al no poder comer, pasa a la porción de la mujer que lo trajo. Después de esto, colocan al viejo en el jardín y toda la gente baila a su alrededor, o la mujer que ató la última gavilla baila por un largo rato con él, mientras el resto de la gente forma una círculo alrededor de la pareja; luego, todos, uno tras otro, bailan una pieza con el viejo. Finalmente, la mujer que hizo la última gavilla recibe ella misma el nombre de viejo hasta la siguiente siega, lo que le atrae frecuentes bromas con el grito: «Ahí viene el viejo». En el distrito de Mittelmark, en Prusia, cuando ya se ha segado el centeno y las últimas gavillas van a ser atadas, las agavilladoras se ponen en dos filas frente a frente, cada mujer con su gavilla y su soga de paja preparada ante ella; a una señal dada, cada cual ata su gavilla y la que termina la última es ridiculizada por las demás. Pero no es esto todo. A su gavilla le dan forma de monigote y le llaman el viejo; ella misma debe llevarlo a la casa del propietario de la tierra, donde todos los labriegos de ambos sexos bailan alrededor de ella y del «viejo». Después llevan el viejo al propietario y se lo entregan diciéndole: «Traemos el viejo patrón. Guárdelo hasta que tenga uno nuevo», tras de lo cual colocan al viejo contra un árbol, donde queda por mucho tiempo y es blanco de burlas continuas. En Aschbach, Baviera, cuando está a punto de terminarse la siega, los labriegos dicen: «Ahora echaremos al viejo». Cada cual se pone a segar un trecho de mies tan rápidamente como puede; el que corta el último manojo o las últimas cañas es saludado por los demás con una regocijada gritería: «Tú tienes el viejo». Algunas veces enmascaran con un antifaz negro al segador desafortunado y lo visten con ropas de mujer o, si el segador es casado, visten a su mujer con ropas de hombre. Después bailan y en la cena que celebran, el del viejo se sirve doble comida que los otros. Los procedimientos son parecidos en la trilla; el que da el último golpe con trillo o mayal se dice que tiene el viejo. En la cena

que dan los trilladores, tiene que comer con el cucharón de servir la sopa y beber una gran cantidad. Además, es blanco de toda burla y molestado de continuo con toda suerte de bromas de las que sólo puede librarse convidando a todos a beber cerveza o aguardiente.

Creencia de que el espíritu del grano muere en la siega o la trilla

El espíritu del grano representado por un hombre que es trillado

Pasando al segundo punto de comparación entre la fábula de Lityerses y las costumbres de recolección europeas, veremos ahora que en estas últimas es frecuente creer que matan al espíritu del grano en la siega o en la trilla. En el Romsdal y otras partes de Noruega, cuando se ha recogido el heno, la gente dice: «Han matado al viejo del heno». En algunas partes de Baviera la gente dice del hombre que da la última mano en la trilla que ha matado al hombre del grano, al hombre de la avena, al hombre del trigo, según la cosecha. En el cantón de Tillot, Lorena, cuando se trilla la última mies, los peones golpean con su mayal a compás y al unísono gritan: «Estamos matando a la vieja. ¡Estamos matando a la vieja!» Si hay alguna anciana en la casa le advierten que se ponga a salvo o la matarán a golpes. Cerca de Ragnit, en Lituania, el último manojo de mies se deja en pie sin cortar diciendo: «La boba (la vieja) está sentada ahí dentro». Entonces un segador joven asienta el filo de la hoz y de una hozada rápida siega el manojo. Se dice de éste que «ha cortado la cabeza de la boba» y recibe una propina del dueño de la mies y un cántaro de agua que le vierte sobre la cabeza la esposa del dueño. Según otro relato, cada segador lituano se apresura a terminar su tarea, pues la vieja del centeno vive en las últimas cañas de mies y el que corte esos últimos tallos la mata, y por matarla se atrae pesadumbres. En Wilkischken, distrito de Tilsit, al que corta la última mies se le llama «el asesino de la mujer del centeno». En Lituania también se cree matar al espíritu del grano en la trilla lo mismo que en la siega. Cuando sólo

queda una hacina sencilla que trillar, los trilladores dan de repente unos pasos atrás como a una voz de mando y después vuelven todos a la tarea manejando sus mayales con la mayor rapidez y vehemencia hasta que llegan al último haz sobre el que caen con la máxima furia frenética, los músculos en tensión y menudeando golpes hasta que la palabra «¡Alto!» del capataz suena con dureza metálica. El hombre cuyo trillo es el último en caer después del mandato de parar es rodeado por los demás, que le gritan: «¡Ha matado a golpes a la vieja del centeno!». Tiene que expiar la muerte convidándoles aguardiente y, como al que corta la última mies, se le llama «el que mató a la vieja del centeno». Algunas veces, en Lituania, el espíritu del grano muerto se representaba por un muñeco. Así, hacían con espigas una figura vestida con ropas femeninas y la ponían en la era bajo la hacina que iba a ser trillada al final. El que después diera el último palo en la trilla «mataba a la vieja de un golpe». Ya hemos encontrado ejemplos de quemar la figura que representa al espíritu del grano. En el East Riding de Yorkshire, en el último día de la recolección se acostumbra «quemar a la vieja bruja». Queman en el campo un haz pequeño de mies en una hoguera de rastrojos y granzas; tuestan guisantes en el fuego y se los comen acompañados de abundantes libaciones de cerveza, y los muchachos de ambos sexos juguetean y se divierten saltando entre las llamas y tiznándose la cara unos a otros. Algunas veces también el espíritu del grano se representa por un hombre que se tiende bajo la última mies, que es trillada sobre su cuerpo, y la gente dice que «están matando a palos al viejo[3]». Hemos visto ya que algunas veces la mujer del dueño, junto con la última gavilla, es colocada bajo la máquina trilladora, como si la trillasen a ella, y que después hacen el simulacro de aventarla. En Volders, Tirol, meten granzas tras el cuello del hombre que ha dado el último golpe de trillo y le aprietan la garganta con una guirnalda de paja. Si dicho hombre es alto, se

cree que el próximo año crecerá alta la mies. Después lo atan con un haz y lo tiran al río. En Carintia, al último trillador y a la persona que ata la última gavilla los atan de pies y manos con amarras de paja juntándolos cara a cara, y puestos sobre una narria los arrastran por el poblado y los arrojan después a un arroyo. La costumbre de echar a una corriente de agua al representante del espíritu del grano, lo mismo que la de remojarlo con agua, es, como siempre, un hechizo para la lluvia.

El espíritu del grano representado por un forastero o un visitante a los campos en recolección, quien es tratado como tal

Hasta aquí, los representantes del espíritu del grano han sido por lo general el hombre o la mujer que ha cortado, atado o trillado la última mies. Ahora llegamos a los casos en que el espíritu del grano está representado ya por un forastero que pasa por los campos en recolección (como en el cuento de Lityerses) o bien por un visitante que entra en ellos por primera vez. En toda Alemania los segadores o trilladores acostumbran agarrar a los extraños que pasan y atarlos con una soga hasta que paguen una multa, y cuando el propio dueño de la tierra o alguno de sus huéspedes entra en el campo o en la era por primera vez, ya sea el amo o un extraño, se les trata de la misma manera. Algunas veces la maroma sólo se ata alrededor de un brazo, de un pie o del cuello, pero otras veces se les envuelve por completo en paja. Así, en Solör, Noruega, todo el que entra en la mies, ya sea el amo o un extraño, es atado dentro de una gavilla y tiene que pagar el rescate. Entre los vecinos de Soest, cuando el agricultor visita por primera vez a los arrancadores del lino, éstos lo envuelven totalmente con las plantas de lino; los que pasen por allí también son rodeados por las mujeres, que los atan con lino y los obligan a convidarles aguardiente. En Nördlingen también son capturados los extraños y atados con maromas de paja a una gavilla hasta que paguen una contribución. Entre los alemanes de Haselberg, Bohemia occidental, tan pronto como un campesino

daba la última mies para que la trillasen en la era, le enfardaban con ella y tenía que redimir su persona con un regalo de pasteles o tortas. En Anhalt, cuando el propietario, algún familiar suyo, el mayoral, o incluso un extranjero pasa por los campos de recolección por primera vez después de comenzada la siega, la esposa del segador principal le ata a su brazo una cuerda hecha de espigas en trelazadas o un ramillete formado con espigas y flores, y es obligado a pagar su propio rescate cubriendo una multa. En el cantón de Putanges, Normandía, el simulacro de atar al propietario de la tierra con la última gavilla de trigo se practica todavía, o al menos se practicaba hace 25 años. La tarea estaba a cargo de las mujeres, que se arrojaban sobre el propietario, le sujetaban los brazos, piernas y cuerpo, lo tiraban al suelo y lo extendían sobre la última gavilla. Entonces hacían como si lo atasen a ella y le dictaban las condiciones que tenía que cumplir en la cena de la recolección; si las aceptaba, lo soltaban y le permitían levantarse.

Ceremonias de los indios tarahumara al azadonar, arar y recolectar

Los indios tarahumara de México realizan ceremonias más o menos parecidas no sólo durante la siega sino además al azadonar y arar la tierra. «Una vez que han terminado de levantar y desyerbar la tierra, los campesinos atrapan al capataz, y, atándolo con los brazos cruzados por detrás, ponen sobre su espalda todos sus implementos, es decir, los azadones, los cuales atan con sogas. Luego forman dos columnas, y entre ellas colocan al capataz; con la mirada puesta en casa, todos comienzan a avanzar en esa dirección. Simultáneamente, los dos hombres a la cabeza de cada columna comienzan a correr a toda prisa por unos 100 metros, cruzan uno al lado del otro, se vuelven corriendo a lo largo de las columnas, se cruzan de nuevo en la parte posterior y toman su respectivo lugar al final de cada columna. Las dos veces que pasan uno al lado del otro se golpean la boca con el hueco de la mano y lanzan gritos. Tan pron-

to como toman su lugar en la parte posterior de cada columna, la siguiente pareja al frente sale disparada y hace el mismo recorrido, y así sucesivamente todas las parejas mientras la procesión continúa su marcha hacia casa. Se detienen a poca distancia frente a ésta y salen a recibirlos dos jovencitos que han atado pañoletas rojas a unos palos como si fueran banderas. El capataz, todavía atado y cargando los azadones, se adelanta y se arrodilla frente a la puerta de su casa; los jovencitos ondean sus banderas sobre él, y las mujeres de la casa salen y se hincan sobre su pierna izquierda, primero hacia el oriente, y después de un rato hacia cada uno de los otros puntos cardinales, oeste, sur y norte. Para terminar las banderas son ondeadas frente a la casa. Entonces el capataz se incorpora y la gente lo desata; primero saluda a las mujeres con las palabras habituales: "*¡kwíra!*" o "*¡kwirevá!*" A continuación todos entran a la casa, y el hombre ofrece un breve discurso agradeciéndoles por la ayuda que le han brindado, pues sin ellos ¿cómo habría podido completar su trabajo? Lo han provisto de vida a lo largo del año (es decir, de los medios para subsistir), y ahora él les dará *tesvino*. Con sus propias manos le sirve a cada uno de los presentes una jícara llena para beber, y designa a otra persona para que distribuya más a todos. La misma ceremonia se lleva a cabo después de arar y después de segar. En el primer caso el hombre atado debe cargar la yunta de los bueyes, en el segundo no carga nada».

Los segadores fingen matar con sus guadañas a una persona

Los testimonios aducidos son suficientes para demostrar que, tal como el antiguo Lityerses, los segadores europeos modernos han tenido la costumbre de apoderarse del paseante forastero y atarlo dentro de una gavilla; no es de esperar que completen el paralelo cortándole la cabeza, pero si no toman medidas tan extremas, su lenguaje y sus gestos indican por lo menos el deseo de hacerlo. Por ejemplo, en Mecklemburgo, si el amo, el ama o un extraño entra en el campo o solamente

pasa por delante durante el primer día de la siega, todos los segadores se le quedan mirando y afilan sus guadañas o dalles, chocan sus piedras de amolar contra el acero todos a compás y hacen ademanes de segar. Entonces la mujer que guía a los segadores se acerca al visitante y le ata una banda de paja en el brazo izquierdo. Deberá rescatarse pagando una multa. Cerca de Ratzeburgo, cuando el dueño u otra persona de viso entra en el campo o pasa por allí, todos los peones paran su trabajo y marchan hacia el intruso en un solo grupo llevando al frente a los segadores con sus guadañas. Cuando ya están cerca, se forman en una línea hombres y mujeres; los hombres clavan en el suelo el mango de la guadaña como cuando la van a afilar, después se quitan sus gorros y los cuelgan de las guadañas, mientras el capataz se adelanta y pronuncia una alocución. Cuando ha terminado, todos a una y rítmicamente asientan los filos de sus guadañas y se ponen el gorro. Dos de las mujeres agavilladoras se adelantan, una ata al amo o forastero (según el caso) con espigas o con una banda de seda y la otra recita una dedicatoria en verso. En algunas partes de Pomerania, cada paseante es detenido en su camino por una maroma de paja que le cierra el paso. Los segadores forman un círculo a su alrededor y afilan sus dalles mientras el capataz dice:

Los hombres están prontos,
los detalles están prestos,
el grano es grande y pequeño:
hay que segar al caballero.

Muerte del representante del espíritu del grano

Vemos que en estas costumbres de recolección en la Europa moderna la persona que siega, ata o trilla el último haz es tratada como una personificación del espíritu del grano, envolviéndola en gavillas, simulando su occisión con los útiles agrícolas y arrojándole agua o al agua. Estas coincidencias con la fábula de Lityerses nos parecen probar que esta última es la descripción auténtica de una antigua costumbre frigia en la recolección. Pero como

en las costumbres modernas la occisión del representante personal del espíritu del cereal es omitida necesariamente o todo lo más representada en simulacro, será conveniente mostrar que en las sociedades humanas no civilizadas se han sacrificado a menudo seres humanos en ceremonias agrícolas para promover la fertilidad de los campos. Los ejemplos que siguen aclararán esto.

II

Sacrificios humanos para obtener buenas cosechas en Centro y Sudamérica

Los indios de Guayaquil, en Ecuador, acostumbraban ofrendar sangre humana y corazones de personas cuando sembraban sus campos. El pueblo de Cañar (ahora Cuenca), en el Ecuador, verificaba el sacrificio de un centenar de niños anualmente en la recolección. Los reyes de Quito, los incas de Perú y por mucho tiempo los españoles fueron impotentes para suprimir el rito sangriento. En el festival mexicano de la recolección, cuando se ofrecían las primicias de la tierra al sol, colocaban a un criminal entre dos enormes piedras que balanceaban en sentido contrario y que al chocar aplastaban entre ellas al cautivo, cuyos restos se enterraban, después de lo cual celebraban un festín y un baile. Este sacrificio se conocía con el nombre de «el encuentro de las piedras». «En México, Tláloc era adorado como el dios del trueno y la tormenta que precede a la lluvia fertilizante. En otros sitios compartía estos honores su esposa Xochiquetzal, en Tlaxcala llamada Matlalcueye o "Señora del faldellín azul". Era a esta diosa en particular a la que se rendía culto en varios países de Centroamérica. Todos los años, cuando las mazorcas de maíz estaban aún verdes y lechosas, a medio cuajar y madurar, acostumbraban sacrificar a la diosa cuatro jovencitas, elegidas entre las familias más nobles del país. Se las ataviaba con un atuendo festivo y coronas de flores, y eran lle-

vadas en elegantes palanquines a las márgenes de las sagradas aguas donde se ofrecía el sacrificio. Los sacerdotes, vestidos con amplias mantas ondulantes y la cabeza cubierta con coronas de plumas, marchaban al frente de los palanquines llevando incensarios encendidos. El pueblo de Elopango, famoso por su templo, estaba cerca del lago del mismo nombre y cuya etimología hace alusión a las gavillas del maíz tierno (*elotl*, "gavilla de maíz tierno"). El templo estaba consagrado a la diosa Xochiquetzal, a quien se ofrendaban las jóvenes víctimas lanzándolas desde lo alto de una roca al abismo. Antes de consumar este rito inhumano, cada uno de los sacerdotes hablaba con las cuatro vírgenes buscando alejar de sus mentes el miedo a la muerte. Recreaban para ellas una imagen luminosa de los deleites que les aguardaban en compañía de los dioses, y les pedían no olvidar la tierra que habían dejado atrás, y, antes bien, implorar a la deidad a la que eran enviadas para que bendijera la siguiente cosecha». Hemos visto ya también que los mexicanos sacrificaban seres humanos en los diversos periodos del crecimiento del maíz, correspondiendo la edad de la víctima a la del grano, pues sacrificaban niños recién nacidos al sembrar, niños crecidos cuando el grano había brotado y así sucesivamente hasta que el grano estaba maduro y entonces sacrificaban ancianos. No es dudoso que la correspondencia entre la edad de las víctimas y el estado del maíz se creyera que aumentaba la eficacia del sacrificio.

Sacrificios humanos para obtener buenas cosechas en África

En Lagos era costumbre anual empalar a una muchacha viva inmediatamente después del equinoccio de primavera, con el propósito de asegurar buenas cosechas. A la vez que a ella, sacrificaban ovejas y cabras y las colgaban en estacas a cada lado junto con ñames, mazorcas de maíz y plátanos. La víctima era cuidada en el serrallo del rey y su mente estaba tan poderosamente sugestionada por los sacerdotes de los fetiches

que iba alegre a su destino. En Benin ofrecían un sacrificio parecido anualmente. Los marimas, tribu bechuana, sacrifican un ser humano para las cosechas. La víctima escogida suele ser un hombre de poca estatura pero fornido. Lo aprisionan por la violencia o emborrachándolo y lo llevan a un sembradío, donde lo matan entre los trigos para que sirva como «semilla» (así dicen ellos). Después de que su sangre se ha coagulado al sol, la queman junto con el frontal, la carne adherida a él y los sesos, esparciendo después sus cenizas para fertilizar el suelo; todo el resto del cuerpo se lo comen. Los wamegi de las montañas Usagara, en el África Oriental Alemana, acostumbraban ofrecer una clase peculiar de sacrificio humano una vez al año durante la temporada de siega, que era también cuando se sembraba, pues anualmente los wamegi tienen dos cosechas, una en septiembre y la otra en febrero. El festival se celebraba por lo general en septiembre u octubre. La víctima era una muchacha en su pubescer. Llevada a la colina donde habría de realizarse el festival, era aplastada fatalmente entre dos troncos. El sacrificio no se realizaba en los campos y mi informante no pudo explicar cuál era su propósito, aunque podemos conjeturar que buscaba asegurar buenas cosechas para el siguiente año.

Sacrificios humanos para asegurar buenas cosechas entre los shans de Indochina, y entre los nāgas y otras tribus de la India

Los shans de Indochina todavía creen en la eficacia de los sacrificios hu manos para asegurar una buena cosecha, si bien su apego a esta creencia es menor que la de otras tribus de la región. Actualmente la práctica consiste en envenenar a alguien durante el festival oficial, por lo general celebrado entre marzo y mayo. En una de las muchas tribus salvajes que habitan en las profundidades de las escarpadas y laberínticas cañadas que serpentean las montañas del rico valle del Brahmaputra[4], la tribu lhota nāga, tienen por costumbre arrancar la cabeza, las manos y los pies de la gente que encuentran para clavar las extremidades separadas en sus campos a fin

de asegurar una buena cosecha de grano. No tienen mala voluntad a las personas a quienes tratan de esta manera algo irrespetuosa. Una vez desollaron vivo a un muchacho, le trincharon en pedazos y distribuyeron su carne entre todos los aldeanos, que la pusieron dentro de sus arcones de grano, para conjurar la mala suerte y asegurarse abundantes cosechas de grano. Los angamis, otra tribu de la misma región, también acostumbraban despojar a los transeúntes de sus cabezas, manos y pies con la misma noble intención. La tribu montañesa de los kudulu, cerca de Vizagapatam, en el distrito de Madrás, realizaba sacrificios humanos al dios Jankāri con el objeto de ase gurar buenas cosechas. Por lo general la ceremonia se llevaba a cabo un domingo antes o después de la fiesta de la siega o *pongal*. En la mayoría de los casos la víctima era comprada, y mientras no llegara el momento del sacrificio podía pasear por la aldea a sus an chas, comer y beber cuanto quisiera, e incluso acostarse con cualquier mujer. El día designado le conducían ebrio ante el ídolo. Tan pronto como un aldeano le perforaba el estómago y embadurnaba al ídolo con su sangre, las multitudes de las aldeas vecinas se agolpaban sobre la víctima descuartizándola. Quienes tenían la fortuna de asegurarse trozos de su carne, los llevaban consigo y los presentaban ante sus propios ídolos locales. Los gondos de la India, una de las razas dravídicas, robaban muchachos brahmanes y los reservaban para víctimas que sacrificar en las diversas ocasiones; en la siembra y en la siega, después de una procesión triunfal, mataban a uno de estos mancebos con una lanza envenenada. Su sangre era después asperjada sobre el campo arado o la mies madura y su carne devorada. Los oraons o uraons de Chota Nagpur rinden culto a una diosa llamada Anna Kuari, que puede conceder buenas cosechas o hacer a un hombre rico; mas para inducirla a que lo haga es necesario ofrecerle sacrificios humanos. A pesar de la vigilancia del gobierno inglés, se dice que estos sacrificios se

hacen todavía, aunque secretamente. Las víctimas son pobres niños abandonados y perdidos cuya desaparición no llama la atención de nadie. Abril y mayo son los meses en que estas fieras están al acecho y en esa época los extranjeros no deben andar solos por el país ni los padres permitir que sus hijos entren en la selva o pastoreen. Cuando un cazador gondo ha encontrado una víctima, le corta la garganta y se lleva la falange del dedo anular y la nariz. La diosa entonces establece su morada en la casa del que le ha ofrendado un sacrificio de éstos y desde entonces sus campos producen una cosecha doble. La forma que ella asume en la casa es la de uno de sus pequeños animalejos. Cuando el labrador trae a casa su arroz sin descascarillar, coge a la diosa y la hace rodar por el montón para doblar su cantidad. Ella se inquieta pronto y sólo es posible apaciguarla con la sangre de nuevas víctimas humanas.

III

El representante humano del espíritu del grano matado en el campo de cosecha

Volvamos ahora a la fábula de Lityerses. Hemos mostrado que en la ruda sociedad humana han sido habitualmente muertos seres humanos para fomentar el desarrollo de las cosechas y no hay por tanto improbabilidad en que puedan haberlo sido con igual propósito en Frigia y en Europa, y cuando la leyenda frigia y las costumbres populares europeas concuerdan tan estrechamente, apuntan a la conclusión de que en efecto los mataban así, obligándonos, provisionalmente al menos, a aceptar esta conclusión. Además, lo mismo la historia de Lityerses que las costumbres europeas de recolección concuerdan en la indicación de que a la víctima se le mataba en cuanto representante del espíritu del grano, lo que está en armonía con el pensamiento de algunos salvajes según los cuales la víctima muerta incrementa las cosechas. En conjunto, pues, bien podemos su-

poner que, lo mismo en Frigia que en Europa, el representante del espíritu del grano moría violentamente todos los años en el campo de cosecha. Las pruebas de estas dos costumbres tan notables y estrechamente aná logas son por entero independientes. Su coincidencia parece dar un nuevo argumento en favor de ambas.

La víctima que representaba al espíritu del grano pudo haber sido un forastero transeúnte o un segador, atador o trillador de la última gavilla

A la cuestión de cómo era elegido el representante del espíritu del grano ya respondimos hace poco. Lo mismo la leyenda de Lityerses que las costumbres populares europeas nos enseñan que los forasteros transeúntes fueron considerados como manifestaciones del espíritu del grano que se escapaba de la mies segada o trillada, y como tales los agarraban y los mataban. Pero ésta no es la única respuesta que nos sugieren la leyenda y las costumbres. De acuerdo con la leyenda frigia, las víctimas de Lityerses no eran simples transeúntes forasteros, sino personas que él vencía en un concurso de siega y, después, envolvía en gavillas y decapitaba. Esto nos induce a pensar que el representante del espíritu del grano pudo haber sido seleccionado por medio de una competencia en el campo de siega, en la que el competidor vencido estaba obligado a aceptar el mortal honor. La suposición está favorecida por las costumbres de recolección europeas. Ahora bien, puesto que es en su carácter de representante del espíritu del grano como matan al trillador del último haz en simulacro y puesto que el mismo carácter representativo va unido (como vimos) tanto al segador y al atador como al trillador de la última gavilla, y como la misma repugnancia evidencian los peones a ser el último en cualquiera de esas labores, podemos suponer que comúnmente se hizo el simulacro de matar tanto al segador y atador como al trillador de la última mies, y que en tiempos antiguos la occisión se efectuaba en realidad. La hipótesis es corroborada por la superstición generalizada de que están condena-

dos a morir pronto todos los que sieguen el último haz. Algunas veces se piensa que la persona que ata el último haz en el campo morirá en el término de un año. La razón para fijar la representación del espíritu del grano sobre el segador, atador o trillador de la última gavilla, puede ser ésta: se supone que el espíritu del grano se guarece en la mies mientras puede, retrocediendo ante los segadores, atadores y trilladores en su faena. Cuando se le expulsa violentamente de su refugio en el último haz segado, en el último haz atado o en el último haz trillado, tiene que asumir alguna otra forma que la de mies, que hasta entonces fue su vestidura o cuerpo. ¿Y qué forma puede asumir más naturalmente el expulsado espíritu del grano que la de la persona que está más cerca de él en el momento de la expulsión? La persona en cuestión tiene que ser forzosamente el segador, atador o trillador del último haz. Él o ella, por esta razón, es agarrada y tratada como si fuese el espíritu del grano mismo.

La víctima sacrificada todos los años como representante del espíritu del grano pudo haber sido el rey mismo

De este modo, la persona que mataban en el campo de recolección como representante del espíritu del grano pudo haber sido ya un transeúnte forastero, ya el labriego que se quedase al último segando, atando o trillando. Pero hay una tercera posibilidad que señalan las costumbres populares modernas y la leyenda antigua. Lityerses no sólo mataba forasteros: él mismo fue muerto aparentemente del mismo modo que había matado a los demás, es decir, envuelto en una gavilla, decapitado y tirado al río después, lo que implícitamente se entiende que aconteció en sus propias tierras. De igual modo en las modernas costumbres de recolección, el simulacro homicida parece llevarse a cabo con tanta frecuencia en la persona del dueño de la tierra como en la de los forasteros. Ahora, si recordamos que se decía de Lityerses que era hijo del rey de Frigia y que en una de las relaciones él mismo es llamado rey, y

si combinamos con esto la tradición de que fue muerto y evidentemente como representante del espíritu del grano, todo ello nos induce a suponer que nos encontramos ante otra huella de la costumbre de matar cada año a uno de estos reyes divinos o sacerdotales, de los que sabemos que tuvieron el gobierno espiritual en muchas partes del Asia Menor y especialmente en Frigia. Como hemos visto, la costumbre parece haber sido tan modificada que en lugar del rey mataban al hijo del rey. En una de sus versiones al menos, la historia de Lityerses podría ser una reminiscencia de la costumbre así modificada.

Relación entre Lityerses y Atis: originalmente ambos pudieron haber sido espíritus del grano, o el primero espíritu del grano y el segundo espíritu del árbol

Representantes humanos de Lityerses y Atis matados anualmente

Volviendo ahora a la relación entre el frigio Lityerses y el frigio Atis, podemos recordar que en Pessinos, centro de un reino sacerdotal, el gran sacerdote parece que era muerto cada año en el carácter de Atis, dios de la vegetación, y que este Atis fue descrito por una autoridad antigua como «segada espiga del grano». Así Atis, como personificación o encarnación del espíritu del grano, muerto anualmente por la violencia en la persona de su representante, puede pensarse que, en fin de cuentas, era idéntico a Lityerses, siendo este último simplemente el prototipo rústico del cual se desarrolló la religión estatal de Atis. Puede haber sido así, pero, por otro lado, la analogía de las costumbres populares europeas nos advierte que entre la misma gente puede haber dos deidades distintas de la vegetación con sus representantes personales separados, siendo ejecutados ambos representantes en calidad de dioses en distintas épocas del año, pues en Europa ya hemos visto que es probable que mataran a un hombre en su carácter de espíritu del árbol en primavera y a otro en el de espíritu del grano en otoño. Así puede haber sucedido también en Frigia. Atis era especialmente un dios del árbol y su conexión con el grano puede haber sido sólo una extensión del poder de un es-

píritu arbóreo, como se señala en costumbres como «el mayo» de las cosechas. También el representante de Atis parece que era muerto en primavera, mientras que Lityerses debió ser muerto en otoño o en verano, según la época de la recolección en Frigia. En conjunto, pues, aunque no tengamos base para considerar a Lityerses como el prototipo de Atis, podremos considerar a los dos como productos paralelos de la misma idea religiosa, que pueden haber estado relacionados entre sí como en Europa el «Viejo» de la recolección lo está respecto al «Hombre Salvaje», el «Hombre del Follaje» y otros espíritus de la primavera. Ambos fueron espíritus o deidades de la vegetación y a los representantes personales de ambos los mataban anualmente. Pero mientras el culto de Atis llegó a elevarse a la dignidad de religión de un Estado y se extendió a Italia, los ritos de Lityerses creemos que nunca pasaron los límites de su nativa Frigia y siempre retuvieron su carácter de ceremonias rústicas celebradas por los campesinos en los campos de mieses.

El espíritu del grano en Egipto: Osiris, representado anualmente por una víctima humana

Hay bastantes más pruebas de que en Egipto estuviera representado el espíritu del grano muerto —el Osiris muerto— por una víctima humana a la que mataban los segadores en la mies, lamentando su muerte en una ende cha a la que los griegos, por una equivocación verbal, dieron el nombre de Maneros, pues la leyenda de Busiris creemos que conserva una reminiscencia de los sacrificios humanos que anteriormente ofrendaban los egipcios en conexión con el culto de Osiris. Contaban que Busiris había sido un rey egipcio que sacrificaba a todos los extranjeros en el altar de Zeus. El origen de la costumbre se debía a una sequía que afligió durante nueve años a la tierra egipcia, y de la que un vidente chipriota informó a Busiris que cesaría si sacrificaban un hombre cada año a Zeus[5]. Así, Busiris instituyó el sacrificio, mas cuando Hércules llegó a

Egipto y lo arrastraban hacia el altar para sacrificarlo, rompió sus ligaduras y mató a Busiris y a su hijo. Tenemos, pues, una leyenda que dice que en Egipto se ofrendaba todos los años una víctima humana para prevenir el fracaso de las cosechas, y la creencia implícita de que la omisión de tal sacrificio supondría la repetición de aquella esterilidad que con el sacrificio anual se prevenía. También los pawnees norteamericanos creían que una omisión del sacrificio humano al plantar sería seguida del fracaso total de las cosechas. El nombre de Busiris era en realidad el nombre de una ciudad, *pe-Asar*, «la mansión de Osiris» que se llamaba así porque contenía la tumba de Osiris. Es verdad que algunas autoridades modernas creen que Busiris fue el hogar de origen de Osiris, desde el que su culto se extendió a las demás partes de Egipto. El sacrificio humano, se decía, era ofrecido a su tumba y las víctimas eran hombres de pelo rojo, cuyas cenizas se aventaban por medio de grandes abanicos. Esta tradición de sacrificios humanos ofrendados en la tumba de Osiris está confirmada por el testimonio de los monumentos. Así, por ejemplo, «en el templo de Dendereh encontramos una figura humana con cabeza de liebre, atravesada por cuchillos y atada a una estaca frente a Osiris Khenti-Amentiu. Por su parte, Horus aparece en una escultura tolemaica en Karnak, en la que da muerte a una figura también con cabeza de liebre y atada frente al féretro de Osiris, representado en la forma de Harpócrates. Que estas figuras son realmente seres humanos con la cabeza de un animal adherida, queda demostrado por otra escultura en Dendereh en la que aparece un hombre en genuflexión, con cabeza y alas de halcón, y en otro sitio un sacerdote con una cabeza de chacal sobre sus hombros y su propia cabeza asomándose a través del disfraz. Asimismo, Diodoro nos cuenta que en antaño los reyes egipcios llevaban sobre su cabeza la faz de leones, toros o dragones, lo que indica que la costumbre

de disfrazarse o transfigurarse de este modo era bien conocida».

Asimilación de las víctimas humanas al grano que representan

A la luz del precedente examen, la tradición egipcia de Busiris admite una explicación lógica y bastante razonable. Osiris, el espíritu del grano, era representado cada año en la cosecha por un extranjero cuyo pelo rubio le hacía el indicado para personificar el grano maduro; a este hombre, en su carácter representativo, lo mataban en el campo de cosecha, entre lamentaciones de los segadores, que rogaban al mismo tiempo que el espíritu del grano reviviera y volviera (*maa-ne-rha*, Maneros) con renovado vigor al siguiente año. Finalmente, la víctima, o parte de ella, era quemada y sus cenizas aventadas sobre los campos para fertilizarlos. Los romanos sacrificaban perritos de pelo rojo en primavera para evitar la supuesta influencia que la estrella polar tenía sobre el tizón de los granos, creyendo que así crecería a madurez y rojizo. Los paganos de Harrán ofrendaban al Sol, la Luna y los planetas, víctimas humanas que eran elegidas por el supuesto parecido o semejanza con los cuerpos celestes a quienes los sacrificaban; por ejemplo, los sacerdotes vestidos de rojo y embadurnados con sangre ofrecían un hombre pelirrojo y de mejillas rubicundas al «rojo planeta Marte», en un templo pintado de rojo y revestido de colgaduras rojas. Éstos y otros ejemplos semejantes de asimilar la víctima al dios o al fenómeno natural que representa se basa esencialmente en el principio de la magia homeopática o imitativa, en la idea de que el objetivo deseado se obtendrá más pronto por medio de sacrificios que se parezcan al efecto que se desea conseguir.

La clave de los misterios de Osiris se desprende de las lamentaciones de los segadores por la muerte anual del espíritu del grano

Así, si estamos en lo cierto, la clave de los misterios de Osiris nos la ofrecen el melancólico lamento de los segadores egipcios que hasta los tiempos romanos podía oírse año tras año resonando a través de los campos,

anunciando la muerte del espíritu del cereal, el prototipo rústico de Osiris. Exclamaciones semejantes, como ya hemos visto, se oyeron por todos los campos de recolección del Asia Menor. Los antiguos hablaron de ellas como canciones, pero a juzgar por el análisis de los nombres de Maneros y Linos, probablemente consistieron sólo en unas pocas palabras articuladas en una prolongada nota musical que podría oírse a gran distancia. Estos gritos sonoros y prolongados, producidos por un buen coro de voces fuertes y concertadas, debieron tener un efecto sorprendente, y es difícil que dejasen de atraer la atención de algún caminante que estuviera a distancia para oírlos. Los sonidos repetidos una y otra vez probablemente podrían distinguirse con bastante facilidad aun a mucha distancia; mas para un viajero griego en Asia o en Egipto, las palabras extranjeras no significarían nada y podría tomarlas razonablemente por el nombre de alguien a quien los segadores llamaban.

«Proclamar el cuello» durante la siega en Devonshire

Hasta tiempos recientes, los segadores de Devonshire lanzaban gritos de la misma clase y verificaban en el campo una ceremonia exactamente análoga a aquella otra de la que, si no estamos equivocados, se originaron los ritos de Osiris. El grito y la ceremonia son descritos así por un observador que escribió en la primera mitad del siglo XIX: «Después de segado todo el trigo, en la mayoría de las granjas del norte de Devonshire, la gente de la faena de la recolección tiene la costumbre de "proclamar el cuello". Creo que esta práctica es raro que se omita en ninguna casa de labor grande de cualquier parte del condado. Se hace del siguiente modo: un anciano o alguna otra persona bien impuesta en las ceremonias que se usan en esta ocasión (cuando los labriegos están segando el último campo de trigo) se acerca a las hacinas y gavillas y escoge un pequeño manojo de las mejores espigas que puede encontrar, ata este manojo muy primorosamente y entreteje y coloca las pajas con muy

buen gusto. A esto llaman "el cuello" del trigo, o sea, las espigas del trigo. Después de que el terreno ha sido segado y ha circulado una vez más la jarra, segadores, atadores y mujeres forman un círculo. La persona que tiene "el cuello" se sitúa en el centro y le tiene cogido con ambas manos; primero se agacha y le sostiene cerca del suelo, mientras que todos los hombres que forman el círculo se agachan también, se quitan el sombrero y lo sostienen con ambas manos hacia el suelo. En este momento, en muy prolongado y armonioso tono, comienzan a gritar: "¡El cuello!", y al mismo tiempo y despacio se van irguiendo hasta ponerse en pie y terminan por elevar sus brazos y sombreros por encima de sus cabezas, lo que también ejecuta la persona que tiene "el cuello". Por tres veces repiten esto. Después cambian su grito en "*¡Wee yen! ¡Way yen!*", que hacen resonar por tres veces de la misma manera prolongada y lenta que anteriormente, con singular armonía y efecto. Este grito va acompañado de los mismos movimientos ascendentes del cuerpo y brazos que cuando gritan "¡el cuello…!" Luego, cuando han repetido así "el cuello" por tres veces y el "*wee yen*" o "*way yen*" por otras tres, rompen todos a un tiempo en una especie de risotada alegre y fuerte, tirando sus sombreros al aire, haciendo cabriolas y quizá besando a las mozas. Uno de ellos coge después "el cuello" y corre todo lo que puede hacia la granja, donde la lechera o una de las criadas jóvenes está esperando en la puerta preparada con un cubo de agua. Si el que lleva "el cuello" puede arreglárselas para entrar en la casa sin que lo vean o viéndolo por cualquier otro camino que por la puerta guardada por la muchacha con su cubo de agua, entonces tiene el derecho de besarla; pero si no puede entrar es seguro que le vierte encima el contenido del balde de agua. En un hermoso atardecer de otoño "la proclamación del cuello" produce a distancia un efecto maravilloso, más bello que el del almuecín turco que Lord

Byron tanto elogia y que prefiere al de todas las campanas de la cristiandad[6]».

«Cortar el cuello» en Shropshire

Por qué se llama «cuello» a la última gavilla

En las precedentes costumbres a una macolla de espigas determinada, por lo general la última que quedó, se le concibe como el cuello del espíritu del grano, que en consecuencia es decapitado cuando se siega la macolla. De modo semejante, en Shropshire se usaba comúnmente el nombre de «cuello» o «el cuello del ánsar» para el último manojo de espigas que quedaba en medio del campo cuando ya es taba todo segado. Entretejían las cañas y los segadores, colocados a 10 o 20 pasos, le tiraban las hoces. Se decía del que lo cortaba que había cortado el cuello del ánsar, el cual se entregaba a la mujer del agricultor, que suponían que lo guardaba en la casa, para tener buena suerte, hasta que llegara la cosecha siguiente. Cerca de Tréveris, el que siega la última mies «corta el cuello de la cabra». En Faslane, en el Gareloch (Dumbartonshire), el último puñado de mies sin cortar se llamaba algunas veces «la cabeza». En Aurich, Frisia oriental, el hombre que corta la última mies, «corta la cola de la liebre». Cuando sie gan la última esquina del campo de mies, los segadores franceses gritan: «Tenemos el gato por el rabo». En Bresse (Borgoña), la última gavilla representaba la zorra. Dejaban unas espigas en pie para formar el jopo y cada segador retrocedía unos pasos y tiraba su hoz para cortarlo; cuando al fin, conseguía «cortar el jopo de la zorra», se elevaba en su honor el grito «*¡you coucou!*» Estos ejemplos no dejan lugar a dudas de que el significado de la expresión de Devonshire y Cornalles, «el cuello», se aplica a la última gavilla. Es concebido el espíritu del grano en forma humana o animal, y el último manojo que queda en pie es su cuello, su cabeza o su rabo. En ocasiones, como hemos visto, se considera como su ombligo o cordón umbilical. Por último, la costumbre de Devonshire, de remojar con agua a la persona que

trae «el cuello», es un conjuro de lluvia igual al de muchos ejemplos expuestos.

Capítulo 20

El espíritu del cereal como animal[*]

I

Personificaciones animales del espíritu del grano

En algunos de los ejemplos que hemos citado para establecer el significado del término «cuello» aplicado a la última gavilla, se muestra al espíritu del grano en forma animal, como un ánsar, una cabra, una liebre, un gato y una zorra. Esto nos conduce a un nuevo aspecto del espíritu del grano que examinaremos ahora. Lo haremos no sólo para tener muchos ejemplos de la muerte del dios, sino también con el propósito de aclarar algunos puntos que permanecen oscuros en los mitos y cultos de Adonis, Atis, Osiris, Dionisos, Deméter y Virbio.

Entre los muchos animales cuyas formas se supone que adopta el espíritu del grano están el lobo, el perro, la liebre, la zorra, el gallo, el ganso, la codorniz, el gato, la cabra, la vaca (buey, toro), el cerdo y el caballo. Suele creerse que el espíritu del grano está presente en la mies bajo una u otra de esas formas, siendo cogido o muerto en la última gavilla. Cuando están segando la mies, el animal huye ante los segadores y si un segador se siente enfermo, supone que ha tropezado inadvertidamente con el espíritu del grano, que ha castigado así al profano intruso. Se dice de éste que «el lobo del centeno le ha agarrado», que «la cabra de la cosecha le dio un topetazo». A la persona que siega la última mies o ata la última gavilla, le ponen el nombre del animal, como el lobo del centeno, la cerda del centeno, la cabra de la avena y otros así, y lo conserva por un año entero a veces. También se representa al animal por un muñeco

hecho con la última gavilla o con leña, flores y otros materiales parecidos, que conducen a la casa alegremente en la última carretada de la cosecha. Aun cuando a la última gavilla no le hayan dado forma animal, es frecuente denominarla el lobo del centeno, la liebre, la cabra, etc. Por lo general a cada cosecha se atribuye un animal especial, que es capturado en la última gavilla y al que se le llama el lobo del centeno, el lobo de la cebada, el lobo de la avena, el lobo de los guisantes o el lobo de las patatas, según qué cosecha sea, pero otras veces hacen la figura del animal sólo una vez para todas las diversas cosechas, al recoger la última de todas. En ocasiones creen que se mata con el último golpe de hoz o guadaña, pero es más corriente pensar que vive en tanto que haya mies sin trillar, siendo cogido en el último haz que trillen. Por esto, al que da el último golpe con su mayal le dicen que ha cogido la marrana del grano, el perro de la trilla y demás. Cuando se termina la trilla, hacen un monigote de la forma del animal que sea y el trillador del último haz lo lleva a una tierra vecina donde todavía se esté trillando. Esto demuestra, una vez más, que se cree que el espíritu del grano vive mientras haya mies sin trillar. Otras veces, el mismo trillador del último haz representa al animal y si la gente que está todavía trillando en el campo vecino lo coge, lo trata como al animal que representa, encerrándolo en una pocilga, llamándolo con las exclamaciones que se suelen dirigir a los cerdos y otras lindezas. Esta exposición general será ilustrada ahora con algunos ejemplos.

El espíritu del grano como lobo o perro

Empezaremos con el espíritu del grano concebido como lobo o perro. Esta idea es común en Francia, Alemania y los países eslavos. Así, cuando el viento hace ondular las mieses, los campesinos dicen con frecuencia: «el lobo va por encima o pasa por la mies»; «el lobo del centeno corre por el campo»; «el lobo está en la mies»; «el perro rabioso está en el grano»; «el perrazo está allí».

Cuando los niños desean entrar por las mieses a coger espigas o reunir acianos, les advierten que no vayan, porque «el perrazo está sentado en la mies», o «el lobo está ahí sentado y te despedazaría», o «el lobo te devorará». El lobo contra el cual se previene a los niños no es un lobo cualquiera, pues se habla de él corrientemente como «el lobo de la mies», el «lobo del centeno» y otros lobos semejantes. Así, ellos dicen: «el lobo del centeno vendrá y los comerá, niños», «el lobo del centeno te llevará», y otras frases parecidas. Pero tiene toda la apariencia de un lobo. En las vecindades de Feilenhof (Prusia Oriental), cuando veían un lobo corriendo por los campos, los campesinos acostumbraban a observar si llevaba el rabo tieso o arrastrando por el suelo. Si lo llevaba arrastrando iban tras él dándole las gracias por traerles una bendición y aun le colocaban algún bocado sabroso delante, pero si llevaba el rabo erguido, lo maldecían e intentaban matarlo. Aquí el lobo es el espíritu del grano, cuyo poder fertilizador está en el rabo.

Perro y lobo aparecen como encarnaciones del espíritu del grano en las costumbres de recolección. Así, en algunas partes de Silesia a la persona que siega o ata la última mies la llaman «el perro del trigo» o el «faldero del guisante». Pero en las costumbres de recolección del noroeste de Francia es donde se muestra más claramente la idea del perro de la mies. Cuando un labriego, por enfermedad, flojedad o gandulería, no puede o no quiere seguir acompasado en su trabajo al que va delante y se retrasa en el tajo, ellos comentan: «el perro blanco pasó cerca de él», «tiene la perra blanca» o «la perra blanca le ha mordido». En los Vosgos, al «mayo de la cosecha» le llaman «el perro de la cosecha», y de la persona que corta el último manojo de trigo o de heno dicen que «mata al perro». Por Lons-le-Saulnier, en el Jura, llaman a la última gavilla «la perra». En las cercanías de Verdún, la expresión corriente para terminar la siega es «van a matar al perro», y en Epinal, según la cosecha,

dicen: «mataremos al perro del trigo, o al perro del centeno, o al perro de las patatas». En Lorena se dice del hombre que siega la última mies: «está matando al perro de la cosecha». En Dux, en el Tirol, del que da el último golpe en la trilla dicen que «derriba al perro» y en Ahnebergen, cerca de Stade, le llaman, según la cosecha, el faldero del maíz, el perrito del centeno o el gozquecillo del trigo.

Lo mismo acontece con el lobo. En Silesia, cuando los segadores se reúnen junto a la última macolla, en pie todavía para segarla, dicen «estar a punto de coger al lobo». En varias partes de Mecklemburgo, donde la creencia en el lobo del grano está particularmente extendida, todos temen cortar la última mies, pues dicen que el lobo tiene allí su asiento; por eso todos los segadores tienen gran cuidado para no quedarse el último y todas las mujeres temen atar la última gavilla, pues «el lobo está en ella». De este modo se establece una competencia tanto entre segadores como entre gavilleros para no ser el último en la tarea. Y en Alemania parece ser un dicho corriente: «el lobo está sentado en el último haz». En algunos lugares dicen al segador: «cuidado con el lobo», y también: «está echando al lobo de la mies». En Mecklemburgo, la última macolla en pie se llama comúnmente «el lobo», y el hombre que la siega «tiene el lobo», siendo designado el animal como el lobo del centeno, el lobo del trigo, el lobo de la cebada y así los demás lobos, según la clase de cosecha. Al que corta el último haz le nombran «lobo» o el «lobo del centeno», si es de centeno la cosecha, y en muchas partes de Mecklemburgo tiene que consentir en mantener su carácter lupino pretendiendo morder a los demás campesinos y aullando como un lobo. La última gavilla de mies se llama también «el lobo», el «lobo del centeno», el «lobo de la avena», de acuerdo con la cosecha, y de la mujer que la gavilla dicen que «el lobo está mordiéndola», que «ella tiene el lobo», que «ella tiene que sacar al lobo» (fuera del grano). Además, a ella

misma la llaman «lobo», le gritan: «Tú eres el lobo» y tiene que soportar ese nombre durante todo el año. En ocasiones, y según la cosecha, la llaman «el lobo del centeno» o «el lobo de las patatas». En la isla de Rügen no solamente llaman lobo a la que ata la última gavilla, sino que cuando vuelve a la casa de labor muerde a la señora de la casa y al ama de llaves, por lo que recibe un gran trozo de carne. Aun así, nadie quiere ser «lobo». La misma mujer será, a un tiempo, lobo del centeno, lobo del trigo y lobo de la avena, si le aconteciera atar las últimas gavillas del centeno, el trigo y la avena. En Buir, distrito de Colonia, en la Antigüedad fue costumbre dar a la última gavilla forma de lobo. La tenían en el granero hasta que toda la mies había sido trillada, y entonces se la llevaban al propietario, que tenía que regalarles con cerveza o aguardiente. En Brunshaupten, Mecklemburgo, la moza que ataba la última gavilla de trigo, con un manojo de los tallos o cañas que sacaba de ella, hacía al «lobo del trigo»; esta figura era de cerca de medio metro de largo y un palmo de alto, representando las patas del animal con cañas de las espigas y el rabo y las crines con espigas. Este «lobo del trigo» lo llevaban al pueblo, encabezando el grupo de segadores, y lo colocaban en un sitio muy visible de la sala de la casa de labor, donde quedaba por mucho tiempo. En muchos lugares, a la gavilla denominada «lobo» le dan forma humana y la visten. Esto indica una confusión de ideas entre las formas animal y humana en que se concibe al espíritu del grano. Generalmente el lobo es traído a casa en el último carro y con gritos de alegría; por esto también se acostumbra dar el nombre de lobo al último carro.

Además, se supone al «lobo» oculto entre la mies segada y en el pajar o granero, hasta que lo echan del último haz a golpes de trillo. Por eso en Wanzleben, cerca de Magdeburgo, después de la trilla van los campesinos en procesión conduciendo con una cadena a un hombre envuelto en paja al que llaman «el lobo».

Representa éste al espíritu del grano, que ha sido capturado cuando escapaba de la mies trillada. En el distrito de Tréveris creen que al lobo de la mies lo mata la trilla. Los hombres trillan el último haz hasta reducirlo a paja picada y de este modo, piensan ellos, el lobo de la mies que estaba agazapado en el último haz ha tenido que morir necesariamente.

En Francia también se presenta el lobo de la mies en la recolección. Al segador del último haz le gritan: «Tú cogerás al lobo». Cerca de Chambéry forman un círculo alrededor de la última mies en pie, y vociferan: «El lobo está ahí». En Finisterre (de Francia) cuando están ya terminando la siega, los segadores gritan: «Aquí está el lobo, nosotros lo cogeremos». Cada cual escoge una línea de mies para segar y el que termina primero ex clama: «He cogido al lobo». En Guyena, cuando han segado la última mies, llevan un morueco castrado por todo el campo. Lo llaman «el lobo del campo». Adornan sus cuernos con una guirnalda de flores y espigas, así como el cuello y el cuerpo. Marchan tras él todos los segadores cantando y después lo sacrifican allí mismo. En esta parte de Francia, a la última gavilla la denominan la *coujoulage*, que en dialecto significa carnero castrado. De ahí que la matanza del carnero represente la muerte del espíritu del grano, que se considera presente en la última gavilla; mas las dos ideas distintas de corporeización del espíritu del grano en la forma de lobo y de carnero castrado están mezcladas y confundidas.

En ocasiones, parece pensarse que el lobo cogido en la última mies vive durante el invierno en la casa de la hacienda, pronto a renovar su actividad como espíritu cereal en la primavera. Por esto cuando, en mitad del invierno (solsticio hiemal), los días empiezan a ser cada vez más largos y anuncian las proximidades de la primavera, el lobo hace su aparición una vez más. En Polonia llevan a un hombre con una piel de lobo sobre la cabeza, o un lobo disecado, y el grupo de personas que lo

acompañan, en las proximidades de Navidad, van colectando dinero. Hay allí, también, algunos hechos que denotan la costumbre antigua de pasear a un hombre envuelto en hojarasca y llamado lobo, mientras sus acompañantes recogían dinero.

El espíritu del grano como gallo

Otra forma frecuente que asume el espíritu del grano es la del gallo. En Austria advierten a los niños que no se alejen por entre las mieses, pues el «gallo del grano» está allí dentro y les sacaría los ojos a picotazos. En la Alemania septentrional dicen que «el gallo está sentado en la última gavilla» y al segar la última mies los segadores exclaman: «Ahora echaremos al gallo». Cuando ya está segado dicen: «Hemos cogido al gallo». En Braller, Transilvania, cuando los segadores llegan al último trecho de siega gritan: «Aquí agarraremos al gallo». En Fürstenwalde, cuando van a atar la última gavilla, el patrón liberta un gallo que ha traído en una cesta y le deja correr por el campo. Todos los labriegos lo persiguen, hasta que lo cogen. En otras partes todos los segadores intentan coger la última mies cortada; el que lo consigue debe cacarear como un gallo y lo llaman «el gallo». Entre los Wendas (Lusacia) es o era costumbre que el labrador ocultara bajo la última gavilla cortada y dejada en el campo un gallo vivo, y cuando estaban reuniendo la mies, el que lo encontrara bajo la gavilla tenía derecho a quedarse con el gallo si podía cogerlo. Esto constituía el cierre del festival de la recolección y se conocía como «coger el gallo»; la cerveza que se servía a los peones en esta fiesta llevaba el nombre de «cerveza del gallo». El último haz se llamaba gallo, gavilla-gallo, gallo de la cosecha, gallina de la cosecha, gallina de otoño. Se distinguía entre el gallo del trigo, el gallo de la habichuela y otras denominaciones análogas según fuese la cosecha. En Wünschensuhl, Turingia, dan forma de gallo a la última gavilla y la llaman el gallo de la cosecha. Especialmente en Westfalia, se hace de madera, cartón, espigas o flores una figura de gallo que va al frente de la carreta

de mies, llevando en su pico frutos de la tierra de todas clases. Algunas veces la imagen del gallo está sujeta en la punta de un árbol-mayo sobre el último carro de mies. En otras partes un gallo vivo o figurado se agrega a una corona de la cosecha llevada en una pértiga. En Galitzia y otras partes, este gallo vivo se añade a la guirnalda de espigas o flores que la encargada de las mujeres segadoras lleva sobre su cabeza cuando marcha al frente de la procesión de la cosecha. En Silesia presentan al amo un gallo vivo en una bandeja. La cena de la cosecha se denomina «gallo de la cosecha», «gallo del rastrojo», etc., y el principal plato de ella es, al menos en algunos lu gares, un gallo. Si un carretero vuelca un carro de mies, se dice que «ha volcado el gallo de la cosecha» y pierde «el gallo», es decir, se le excluye de la cena de la cosecha. Al carro de la cosecha, con la figura del gallo en él, le dan una vuelta alrededor de la casa de labranza antes de guardar su carga en el granero, y entonces clavan «el gallo» encima o a un lado de la puerta, o en el gabinete, y allí permanece hasta la cosecha siguiente. En la Frisia Oriental, a la persona que da el último golpe a la trilla le llaman «la gallina clueca» y esparcen grano ante ella como si fuera una gallina.

También matan al espíritu del grano en forma de un gallo. En zonas de Alemania, Hungría, Polonia y Picardía, los segadores ponen un gallo vivo en la última mies que va a ser cortada y lo persiguen por el campo o lo entierran hasta el cuello en el suelo; después lo decapitan con una hoz o guadaña. En muchos lugares de Westfalia, cuando los gañanes traen el gallo de madera al labrador, éste les da un gallo vivo, que matan a latigazos o estacazos o decapitándolo con una espada vieja, y tirándoselo al granero a las mozas, o dándolo a la señora de la casa para que lo guise. Si el gallo de la cosecha no ha volcado (es decir, si ningún carro ha volcado), los gañanes tienen derecho a matar al gallo del corral apedreándolo o degollándolo. Donde esta cos-

tumbre ha caído ya en desuso, es corriente todavía que la mujer del labrador les prepare a los gañanes sopa de puerros con caldo de gallo, mostrándoles la cabeza del gallo que sirvió para el caldo. En las vecindades de Klausenburgo, Transilvania, entierran a un gallo vivo, de modo que sólo asome la cabeza. Un mozo toma una guadaña y corta la cabeza de un solo golpe. Si yerra al hacerlo, le apodarán durante todo el año «el gallo rojo» y el pueblo teme que la cosecha del año siguiente sea mala. Cerca de Udvarhely, en Transilvania, atan un gallo vivo a la última gavilla y lo ensartan con un asador; después lo desuellan, tiran la carne pero guardan el pellejo y las plumas hasta el año siguiente y en la primavera mezclan el grano de la última gavilla con las plumas, esparciéndolo todo por el campo que se va a labrar. No puede exponerse más claramente la identificación del gallo con el espíritu del grano. Atando a la última gavilla el gallo y matándolo, lo identifican con el grano de ella y guardando sus plumas hasta la primavera para mezclarlas con el grano de semilla cogido de la última gavilla a la que fue atada el ave y esparciendo las plumas junto con la simiente en el campo, queda otra vez realzada la identidad del ave con el grano y su poder vivificante y fertilizante como una personificación avícola del espíritu del grano, completa y plenamente manifiesta. De este modo, el espíritu del grano muere bajo la forma del gallo que matan en la recolección, mas surge a nueva vida y actividad en primavera. También la equivalencia del gallo y el grano se expresa casi tan claramente en la costumbre de enterrar viva al ave y, con la guadaña, cortarle la cabeza, que quedó al exterior en perfecta semejanza con la mies.

El espíritu del grano como liebre

Otra personificación corriente del espíritu del grano es la liebre. En Galloway (Escocia), la siega de la última mies en pie se llama «cortar la liebre». El modo de hacerlo es como sigue: cuando el resto de la mies ha sido segada, dejan una macolla sin cortar para que haga

de liebre. La separan en tres porciones que trenzan y hacen un nudo con las espigas. Los segadores se retiran algunos metros y ellos o ellas van tirando por turno su hoz procurando cortar la liebre por debajo del nudo, hasta que uno de ellos acierta. Entonces llevan la liebre a la casa de labor y se la entregan a una moza en la cocina que la pone sobre la puerta de ésta, en la parte interior; algunas veces acostumbran a dejar la liebre hasta la cosecha siguiente. En la parroquia de Minnigaff, cuando cortaban la liebre, los gañanes solteros corrían hacia la alquería y el que llegara primero sería el primero en casarse. En Alemania también uno de los nombres de la última gavilla es la liebre. Así, en ciertas partes de Anhalt, cuando ya lo han segado todo, dejan unas cuantas cañas de espigas sin segar y dicen: «La liebre vendrá pronto», o se gritan repentinamente unos a otros: «Mira cómo sale brincando la liebre». En Prusia Oriental dicen que la liebre mora en el último retazo de mies en pie y debe ser desalojada por el último segador; los segadores trabajan de prisa para librarse cada cual de tener que echar la liebre, pues el que tiene que hacerlo, esto es, el que siega la última mies, es motivo de befa general. En Aurich, como hemos visto, «cortar la cola de la liebre» es una expresión que significa segar la última mies. Corrientemente se dice que «está matando la liebre» del que está cortando la última mies en Alemania, Suecia, Holanda e Italia. En Noruega, el hombre del que se dice que «mató la liebre» tiene que dar «la sangre de la liebre» en forma de aguardiente para que beban sus compañeros. En Lesbos, cuando hay segadores trabajando en dos campos contiguos, cada grupo intenta terminar antes que el vecino, con objeto de «echar la liebre» al otro campo; los segadores que consiguen hacerlo, creen que su cosecha del próximo año será la mejor. Hacen una gavilla pequeña de mies y la guardan hasta la siguiente cosecha al lado de algún cuadro de santos.

El espíritu del grano como gato

A veces también toma figura de gato el espíritu del grano. En las cercanías de Kiel advierten a la chiquillería que no vaya a los campos de mies porque «el gato vive allí». En Eisenach, Alemania, les dicen a los niños que «el gato de las mieses vendrá y los cogerá», que «el gato de la mies anda entre el grano». En algunas partes de Silesia, al cortar la última mies, dicen que «el gato está cogido» y en la trilla, al que da el último golpe de mayal le llaman «el gato». En las cercanías de Lyon se llama gato a la última gavilla lo mismo que a la cena de la cosecha. Por Vesoul, cuando cortan la última mies, dicen: «Tenemos el gato por el rabo». En Briançon, en el Delfinado, al comenzar la siega adornan a un gato vivo con cintas, flores y espigas. Le llaman el gato bola de piel (*le chat de peau de balle*). Si un segador se corta en el trabajo, obligan al gato a lamer la herida. Al terminar la siega vuelven a adornar el gato con cintas y espigas; después bailan y se divierten. Cuando terminan el baile, las mozas le quitan al gato sus adornos con cierta solemnidad. En Grüneberg, Silesia, el segador que corta la última mies lleva el nombre de «el gato». Lo envuelven en paja de centeno y juncos verdes y le añaden un rabo trenzado y largo. Algunas veces le dan como compañera otro hombre vestido de modo parecido y al que llaman «la gata». Su obligación es correr tras la gente para pegar le con una larga vara. Cerca de Amiens, la expresión que usan cuando están terminando la recolección es que «van a matar al gato» y cuando siegan el último manojo de mies, matan a un gato en el corral de la casa de labor. Cuando trillan, en algunas partes de Fran cia, ponen un gato vivo debajo del último haz de mies y al trillarlo matan al gato a golpes de mayal. Después, el domingo, lo asan y se lo comen como plato de día festivo. En las montañas de los Vosgos, a la terminación de las labores del heno, la llaman «coger al gato», «matar al perro» y más raramente «cazar la liebre». Dicen que el gato, el perro o la liebre es gordo o flaco según que la cosecha sea buena o mala. Del hombre a

quien toca cortar con su guadaña la última brazada de heno o de trigo es el que coge al gato, caza la liebre o mata al perro.

El espíritu del grano como cabra

Es frecuente que el espíritu del grano aparezca en la forma de cabra. En algunos sitios de Prusia, cuando las mieses ondulan a la brisa, dicen que «las cabras se persiguen», «el viento está llevando las cabras por entre las mieses», «las cabras están ramoneando por allí», y esperan buena cosecha. También dicen que «las cabras de la avena están en el avenal», que «la cabra de la mies está en el centenal». A los niños se les advierte que no vayan a las mieses a coger acianos o centáureas y a las habichuelas a comer vainas, pues la cabra del centeno, la cabra del maíz, la cabra de la avena o la cabra de las habichuelas está allí agazapada y si van se los llevará o los matará. Cuando un gañán roncea segando o se pone enfermo, sus compañeros de tarea dicen que «la cabra de la cosecha lo ha embestido» o que «le ha dado un topetazo la cabra del maíz». En las vecindades de Braunsberg (Prusia Oriental), cuando atan la avena, cada labriego trabaja con afán «temiendo que la cabra del grano le dé un topetazo». En Oefoten (Noruega), cada segador tiene asignado un lote de mies como tajo y si un segador de los que están en medio no ha terminado de hacer su tarea cuando sus vecinos ya han terminado la suya, dicen de él que «se queda en la isla», y si el rezagado es un hombre lo llaman con el grito que tienen para los cabros y si es mujer con el que tienen para las cabras. Cerca de Straubing, en la Baja Baviera, dicen del hombre que corta la última mies que «tiene la cabra del maizal», o «la cabra del trigal» o «la cabra del avenal», según sea la cosecha. Además, ponen en la última hacina dos cuernos y la denominan «la cabra cornuda». En Kreutzburg (Prusia Oriental), gritan a la mujer que está atando la última gavilla: «La cabra está sentada en la gavilla». En Gablingen (Suecia), cuando están segando la última avena de una hacienda, los segadores tallan una cabra en madera. In-

sertan espigas de avena en los agujeros de la nariz y de la boca y la adornan con guirnaldas de flores, la ponen de pie en el suelo y la llaman la cabra de la avena. Cuando la siega está terminándose, cada cual siega rápido para ser el primero en concluir su parte; el que se queda al último, coge la cabra de la avena. También se llama cabra a la última brazada de mies; así, en el valle de Wiesent, Baviera, a la última gavilla atada le llaman la cabra y tienen un refrán que dice: «El campo debe dar una cabra». En Spachbrücken (Hesse) llaman cabra a la última brazada de cereal cortado, y ridiculizan mucho al hombre que la cortó. En Dürrenbüchig y por Mosbach, en Baden, también llaman cabra a la última gavilla. En algunas ocasiones dan a la gavilla la forma de una cabra y dicen que «la cabra está asentada en ella». Otras veces llaman cabra a la persona que corta o ata el último haz. Así, en algunos sitios de Mecklemburgo gritan a la mujer que está atando la última gavilla: «Usted es la cabra de la cosecha». Cerca de Uelzen, en Hannover, la fiesta de la recolección se inaugura con «la traída de la cabra de la cosecha», esto es, de la mujer que agavilló la última brazada, a la que envuelven en paja, coronan con una guirnalda de mies y traen en una carretilla de mano al pueblo, donde bailan en corro a su alrededor. Por las cercanías de Luneburgo, también la mujer que ató la última mies es coronada de espigas y nombrada «la cabra de la cosecha». En Münzesheim (Baden), al segador que cortó el último manojo de avena o de maíz le llaman la cabra del maíz o la cabra de la avena. En el cantón de San Gall (Suiza), a la persona que siega el último haz o conduce la última carretada de la cosecha al granero la llaman la cabra del maíz o la cabra del centeno, o simplemente «la cabra». En el cantón de Thurgau, se la llama cabra de la mies; a semejanza de las cabras, lleva una esquila colgando del cuello y la conducen en triunfo, y ella termina vertiéndoles aguardiente por encima. En algunas partes de Estiria también al que corta el último haz le llaman cabra del

maíz, cabra de la avena, o algo así. Es una regla que el que se queda con el nombre de cabro de la mies tiene que llevarlo todo el año, hasta la cosecha siguiente.

Según un peculiar punto de vista, el espíritu del grano, que ha sido capturado en forma de cabra o en otra semejante, vive en la granja o granero durante el invierno. Así, cada casa de labor tiene su propia encarnación para el espíritu del grano. Pero según otro aspecto distinto, el espíritu del grano es el «genio» o deidad, no tan sólo del grano de una hacienda o estancia, sino del de todas ellas. Por eso cuando la mies de una hacienda está completamente segada, el espíritu huye a otra donde todavía están en plena siega. Este aspecto resalta en una costumbre de recolección que se practicaba antiguamente en Skye (Escocia). El labrador que primero terminaba su siega enviaba a un hombre o mujer con una gavilla al labrador vecino que no hubiera terminado todavía; éste a su vez, en cuanto terminaba, pasaba la gavilla a otro vecino que estuviera segando aún, éste a otro, y así sucesivamente, dando la vuelta por todas las tierras hasta que todo estuviera segado. La gavilla era llamada la *goabbir bhacagh*, o sea «la cabra coja». La costumbre parece no haberse extinguido aún, pues se la señaló en Skye no hace muchos años. El espíritu del grano se representaba como cojo por haber sido mutilado al cortar la mies. Algunas veces la anciana que trae a casa la última gavilla debe ir «a la pata coja».

Se cree a veces que el espíritu del grano en forma de cabra ha sido muerto en la mies por obra de la hoz o la guadaña. Así, en las vecindades de Bernkastel, en el Mosela, los segadores determinan por sorteo el orden en que ellos irán uno tras otro. El primero se llama el segador delantero y el último el que lleva la cola; si un segador adelanta al que le precede, ha de rodearle segando, de tal modo que deja al segador calmoso dentro de un trozo de mies. Este trozo se llama «la cabra» y el calmoso, para quien de este modo se «ha cortado la cabra», es objeto de cha-

cota y burlas de sus compañeros todo el día. Cuando el que lleva la cola siega las últimas espigas, se dice que «está degollando a la cabra». En las cercanías de Grenoble, antes del final de la siega, adornan una cabra con flores y cintas y la sueltan para que trisque por el rastrojo. Los segadores la persiguen para cogerla y cuando lo consiguen, la mujer del dueño de aquella tierra la sujeta mientras su marido le corta la cabeza. La carne de esta cabra se sirve en la cena de la cosecha y un trozo de carne lo adoban y guardan hasta la siguiente cosecha, en que matan otra cabra. Todos los segadores comen de la carne. El mismo día convierten la piel de cabra en una esclavina que el dueño del campo, que trabaja con sus gañanes, debe llevar siempre en la recolección si llueve o hace mal tiempo, pero si algún segador coge un dolor en la espalda, el labrador le entrega la piel de cabra para que se la ponga. La razón de esto creemos es que como los dolores de espalda (riñones), son producidos por el espíritu del grano, también pueden ser curados por él. Del mismo modo, ya hemos anotado que cuando un segador se hiere segando hacen que un gato, representando al espíritu del grano, le lama la herida. Los segadores estonios de la isla de Mon creen que aquel de ellos que siegue las primeras espigas de la recolección tendrá dolor de riñones, probablemente porque el espíritu del grano debe sentir vivamente la primera herida. Con objeto de evitar el dolor de espalda, los segadores sajones de Transilvania se ciñen a los riñones el primer manojo de mies que cortan. Aquí, otra vez, el espíritu del grano se utiliza para sanar o proteger, aunque no en forma de cabra o gato, sino en su forma vegetal original.

Algunas veces al espíritu del grano en forma de cabra se le cree agazapado entre la mies depositada en el pajar hasta que se le arroja de ella con el trillo. Así, en Baden, la última gavilla que queda por trillar, la llaman cabra del maíz, cabra de la espelta o cabra de la avena, según el grano de que se trate. También cerca

de Marktl, en la Alta Baviera, llaman a las gavillas cabras de paja, o simplemente cabras. Son puestas formando una gran hacina a campo abierto y las trillan dos líneas de gañanes situados de frente, los que mientras manejan los mayales cantan un son en el que dicen estar viendo a la cabra de paja entre las pajas del cereal. La última cabra, que es la última gavilla, la adornan con una guirnalda de violetas y otras flores y con ristras de rosquillas. La colocan en pie en el centro de la hacina. Algunos trilladores se encaraman y arrancan lo mejor de ella; otros sacuden sus mayales tan imprudentemente que de vez en vez rompen alguna cabeza. En Oberinntal, Tirol, al último trillador le llaman cabra. Así, en Haselberg, Bohemia occidental, al que da el último trillazo a la avena le llaman cabra de la avena. En Tettnang (Würtemberg), al trillador que da el palo final a la última gavilla de mies antes de volver la le ponen el nombre de cabro y dicen que «él ha alejado al cabro». Y a la persona que da el último golpe a la última gavilla después de darle la vuelta se le llama la cabra. En esta costumbre va implícito que el grano está habitado por una pareja de espíritus del grano, macho y hembra.

Más aún, el espíritu del grano capturado bajo la forma de una cabra en la trilla es pasado al vecino que todavía está trillando. En el Franco-Condado, en cuanto terminan la trilla, la gente joven planta una figura de cabra hecha de paja en el corral de un vecino que esté todavía trillando; éste debe darles en cambio vino o dinero. En Ellwangen (Würtemberg) hacen con el último haz de la trilla una figura de cabra; cuatro palos sirven de patas y dos más de cuernos. El que da el último golpe con el mayal en la trilla debe llevar la cabra al granero del vecino que esté todavía trillando y tirarla dentro; si le descubren en el momento de hacerlo, le atan la cabra a la espalda. Costumbre parecida se observa en Indersdorf, en la Alta Baviera; el hombre que tira la cabra de paja dentro del granero del vecino imita el bali-

do de una cabra, y si le cogen, le tiznan la cara y atan la cabra a sus espaldas. En Saverne (Alsacia), cuando un labrador se retrasa una semana o más de sus vecinos en la trilla, le ponen ante la puerta una cabra verdadera disecada o una zorra.

Algunas veces se supone que el espíritu del grano, en forma caprina, es muerto en la trilla. En el distrito de Traunstein, Alta Baviera, creen que la cabra de la avena está en la última gavilla de avena; la representan con un rastrillo clavado en el suelo por el mango y con un puchero viejo por cabeza. A los niños les invitan a matar la cabra de la avena.

El espíritu del grano como toro, vaca o buey

Otra forma que con frecuencia adopta el espíritu del grano es la de toro, vaca o buey. Cuando el viento sopla sobre las mieses, dicen en Conitz, Prusia Occidental, que «el novillo está corriendo por la mies»; cuando la mies es más espesa y fuerte en un sitio dicen en algunas partes de la Prusia Oriental, que «el toro está tumbado en la mies». Cuando un labriego está extenuado y cojea, dicen en el distrito prusiano de Graudenz (Prusia Occidental) que «el toro le embistió»; en Lorena dicen que «él tiene el toro». El significado de ambas expresiones es que sin saberlo ha tropezado por casualidad con el espíritu divino del grano, que castiga al profano entrometido derrengándolo. Así, cerca de Chambéry, cuando un segador se corta con la hoz se dice que tiene «la cornada del buey». En el distrito de Bunzlau (Silesia), algunas veces con la última gavilla forman un buey con cuernos, relleno de estopa y envuelto en espigas. Esta figura se llama «el viejo». En algunas partes de Bohemia hacen en forma humana la gavilla postrera y la llaman «el búfalo». Estos casos muestran una confusión de formas, animal y humana, del espíritu del grano. La confusión es igual que la de matar un carnero castrado bajo el nombre de lobo. En toda Suabia, la última gavilla de grano en el campo es llamada la vaca; el que corta las últimas espigas «tiene la vaca» y a él mismo le llaman vaca, vaca de la avena o

vaca de la cebada, según la cosecha; en la cena de recolección recibe un ramillete de flores y espigas y una ración de bebida más abundante que los demás; pero se burlan y ríen de él, por lo que a nadie le gusta ser la vaca. Algunas veces se representa a la vaca en figura de mujer hecha de espigas de maíz y acianos y tenía que llevarla a la alquería el que había cortado el último haz. Los chicos corrían tras él y los vecinos se volvían para reírse, hasta que al fin el agricultor le recogía la vaca. Aquí otra vez se manifiesta la confusión entre las formas animal y humana del espíritu del grano. En varias partes de Suiza, al segador que corta las últimas espigas le denominan vaca del trigo, vaca del maíz, vaca de la avena o novillo del grano y es el blanco de muchas bromas. Por otra parte, en el distrito de Rosenheim, Alta Baviera, cuando un agricultor es el último en recoger la cosecha de entre sus convecinos, le ponen en sus tierras al toro de paja, como le llaman. Es una gigantesca figura de toro hecha con granzas sobre un armazón de palos y adornado con flores y hojarasca. Unida a él va una etiqueta en la que aparecen garrapatea das unas coplas ripiosas que ridiculizan al hombre que tiene en su campo al toro de paja.

También bajo la forma de toro o buey matan al espíritu del grano en los rastrojos al finalizar la siega. En Pouilly, cerca de Dijon, cuando están a punto de terminar la siega, adornan un buey con flores, cintas y espigas y le llevan a dar una vuelta entera por el campo, seguido de toda la cuadrilla de segadores bailando. Aparece entonces uno disfrazado de diablo que siega las últimas cañas de espigas e inmediatamente matan al buey; comen después parte de su carne en la cena de la cosecha y la otra parte la adoban y guardan hasta el primer día de la siembra de primavera. En Pont-à-Mousson y otros lugares, al atardecer de la última jornada de siega conducen una ternera adornada con flores y espigas de la mies, haciéndola dar tres vueltas al corralón de la alquería o granja, atrayéndola con un cebo y

hostigándola con aguijadas los hombres o guiada con una cuerda por la esposa del labrador. La ternera escogida para esta ceremonia es la primera de la granja nacida en la primavera. La siguen todos los gañanes con sus aperos y después le permiten que corra libremente, perseguida por los labriegos, y al que la captura le llaman rey de la ternera. Por último la sacrifican con toda solemnidad. En Lunéville, el que hace de carnicero en esta ocasión es el mercader judío del pueblo.

También a veces el espíritu del grano, oculto entre las mieses segadas del pajar, reaparece bajo la forma de toro o vaca en la trilla. Así, en Wurmlingen (Turingia), al hombre que da con el mayal el último golpe en la trilla le nombran la vaca o mejor aún, la vaca de la cebada, la vaca de la avena, la vaca de los guisantes, etc., según la cosecha. Lo envuelven en la paja por completo, le adornan lo alto de la cabeza con dos palos imitando cuernos y dos muchachos lo conducen con unas cuerdas a beber en la pila del pozo. En el camino debe mugir como una vaca y por mucho tiempo sigue llevando el nombre de la vaca. En Obermedlingen (Suabia), cuando están próximos a terminar la trilla, evitan todos ser el que dé el último golpe. El que lo da «recibe la vaca», que es una figura de paja vestida con unas enaguas viejas y andrajosas, una caperuza y unas medias, y se la atan a la espalda con una soga de paja; le tiznan de negro la cara y lo sujetan con sogas de paja a una carretilla que ruedan por el pueblo. Aquí nos encontramos otra vez con aquella confusión de las formas humana y animal del espíritu del grano que ya hemos hallado en otras costumbres. En el cantón de Schaffhausen, el que trilla la última mies es llamado la vaca; en el cantón de Thurgau, el toro de la mies, y en el cantón de Zurich, la vaca trilladora. En este último distrito, lo envuelven en paja y lo atan a uno de los árboles del huerto. En Arad (Hungría), el hombre que da el último golpe trillando es envuelto en paja y en una piel de vaca con cuernos. En Pessnitz, distrito de Dresde, al que

da el último palo con el mayal le llaman toro. Debe hacer un muñeco de paja y colocarlo en pie ante la ventana de un vecino. Aquí, como en muchos otros casos, el espíritu del grano es traspasado a un vecino que no ha terminado su labor de trilla. Así en Herbrechtingen (Turingia) tiran al pajar del agricultor que se queda el último trillando la efigie de una vieja andrajosa. El que la tira grita: «Ahí tiene usted la vaca». Si los trilladores cogen al que la arrojó, le detienen toda la noche en castigo, impidiéndole asistir a la cena de la co secha. En estas últimas costumbres podemos observar nuevamente la confusión entre las formas animal y humana que en distintas regiones se atribuyen al espíritu del grano.

También se supone que el espíritu del grano, en forma de toro, es muerto algunas veces en la trilla. En Auxerre, cuando trillan el último fardo de maíz, gritan 12 veces: «Estamos matando al toro». En las cercanías de Burdeos, donde un carnicero mata un buey en el campo inmediatamente que termina la siega, dicen del hombre que da el último golpe con el trillo, que «él ha matado al buey». En Chambéry, la última gavilla se llama «la gavilla del buey joven» y todos los segadores participan en una carrera hasta ella. Cuando dan el último trillazo en la era, todos dicen «el buey está muerto», e inmediatamente después mata un auténtico buey el que segó la última mies. La carne de este buey sirve para la cena de los trilladores.

Ya hemos visto que en ocasiones, al espíritu joven del grano, cuya misión es hacer germinar el grano del año entrante, se le cree nacido como un infante del grano en el campo de mies. De modo análogo en Berry se supone a veces que el joven espíritu del grano nació en el campo en forma de ternero, pues cuando un atador encuentra que le falta cuerda para atar toda la mies en gavillas, se coloca a un lado del trigo que queda e imita el mugido de la vaca, lo que significa que «la gavilla ha parido un ternero». En Puy-deDôme, cuando el atador no puede acompa-

sar su tarea a la del segador que va adelante, dice que «él (o ella) ha parido al ternero». En algunas partes de Prusia, en semejantes circunstancias, gritan a la mujer que ata: «Que viene el toro», e imitan el bramido de un toro. En estos casos se concibe a la mujer como vaca del grano o espíritu viejo del grano, mientras que el supuesto ternero es el del grano o espíritu joven del grano. En algunas partes de Austria creen que entre las mieses que brotan en primavera puede verse un ternero mítico (*Muhkälbchen*) que embiste a los niños. Cuando las mieses ondulan a la brisa dicen: «El ternero está por ahí». Ciertamente, como Mannhardt observa, este ternero de la primavera es el mismo animal del que se cree que muere después en la siega.

El espíritu del grano como caballo o yegua

Algunas veces el espíritu del grano aparece en forma de caballo o yegua. Entre Kalw y Stuttgart, cuando las mieses se comban al viento, dicen: «Por ahí galopa el caballo». En Bohlingen, cerca de Radolfzell (Baden), al último haz de avena le denominan «el garañón de la avena». En Hertfordshire, cuando finaliza la siega, se usa o usaba hacer una ceremonia llamada «relincho de la yegua». Atan juntas las últimas cañas de mies que han quedado en pie y las llaman la yegua. Los segadores se colocan a distancia y les tiran sus hoces; el que las corta del todo es premiado con aclamaciones y vítores. Después de cortada la yegua, los segadores gritan con voz fuerte y tres veces: «Yo la tengo».

Otros les responden también tres veces: «¿Qué es lo que tienes?» «¡Una yegua, una yegua, una yegua!», responden. «¿De quién es?», vuelven a preguntar tres veces. «Es de fulano», y nombran al propietario tres veces. «¿A quién la enviarás?» «A Mengano», nombrando a algún convecino que aún no ha segado toda la mies. En esta costumbre, el espíritu del grano en forma de yegua es traspasado de un campo donde está todo segado a otro donde todavía hay mies en pie y donde, por esta razón, es natural que el espíritu del grano busque refugio. En Sh-

ropshire la costumbre es parecida: del labrador que termina sus faenas de recolección en último lugar y por esta razón no puede enviar a nadie la yegua, se dice que «la guarda todo el invierno». La oferta en broma de la yegua a un vecino rezagado era algunas veces contestada con la misma sorna. Así, un anciano dijo a un curioso: «Mientras estábamos cenando, llegó un hombre con un ronzal para llevársela». En algunos sitios se usaba enviar al agricultor rezagado una yegua viva, pero el que la montaba sabía que estaba expuesto a que se le hiciera víctima de un rudo trato en la hacienda donde iba a hacer la molesta visita.

En las vecindades de Lille se conserva netamente la idea del espíritu del grano en forma equina. Cuando a un agostero le aumenta la galbana en su trabajo, se dice que tiene «la cansera del caballo». A la primera gavilla se la denomina «cruz del caballo», y se coloca sobre una cruz de madera de boj en el granero; el potro más joven de la granja deberá ser el que la trille. Los segadores bailan alrededor de las últimas espigas de mies y exclaman: «Ved los restos del caballo». La gavilla hecha de estas últimas espigas se da a comer al potro más joven de la aldea. Este potro, el más joven de la localidad, evidentemente representa, como dice Mannhardt, al espíritu del grano del año venidero, el potrillo del grano, que absorbe el espíritu del viejo caballo del grano al comerse el último haz segado; pues, como de costumbre, el espíritu del grano busca su refugio final en el último haz. Del trillador del último haz dicen que «azota al caballo».

El espíritu del grano como cerdo

La última encarnación animal del espíritu del grano de que hablaremos es el cerdo, sea verraco o cerda. En Turingia, cuando el viento mueve las mieses, dicen algunos que «el verraco corre por la mies». Entre los estonios de la isla Oesel se denomina a la última gavilla «el verraco del centeno» y al hombre a quien toca lo saludan

con la aclamación: «¡Tienes el verraco a la espalda!» Como réplica, el aludido entona un cántico en el que ruega por la abundancia. En Kohlerwinkel, cerca de Augsburgo, al finalizar la cosecha, cortan la última macolla que queda en pie, caña por caña, todos los segadores a turno, y el que corta la última caña «tiene la cerda» y todos se burlan. En otras aldeas suabas también el que corta la última mies «tiene la cerda» o «tiene la cerda del centeno». En Bohlingen, cerca de Radolfzell (Baden), denominan a la gavilla postrera «la cerda del centenal» o «la cerda del trigal», según la cosecha; y en Röhrenbach (Baden), a la persona que trae la última brazada de la última gavilla le llaman «la cerda del maizal» o «la cerda del avenal». En Friedingen, Suabia, al trillador que da el último golpe le llaman «la cerda», cerda de la cebada, cerda del maíz y así según sea la cosecha. En Onstmettingen, el que pega el último trillazo «tiene la cerda»; suelen atarle a una gavilla y arrastrarle con una cuerda por el cuello. Por lo general, en Suabia llaman cerda al hombre que da el último golpe con el mayal. Sin embargo, puede evadir esta distinción poco envidiable pasando a un vecino la soga de paja, que es la insignia de su rango como cerda. Va hacia su casa y tira dentro la soga de paja gritando: «¡Eh, aquí le traigo la cerda!» Todos los moradores salen corriendo tras él y si lo cogen le dan una paliza, lo encierran en la pocilga varias horas y lo obligan a llevarse otra vez «la cerda». En varias partes de la Alta Baviera, el hombre que da la última hozada debe «cargar con el cerdo», esto es, con un cer do hecho de paja o sólo con un brazado de sogas de paja. Lo lleva a una alquería de las proximidades, donde no hayan terminado las parvas, y lo arroja al granero. Si los trillado res lo cogen, lo tratan harto rudamente, lo golpean, le llenan la cara de hollín o lo revuelcan en un basurero, atan «el cerdo» a sus espaldas y demás finezas parecidas; si el portador del cerdo es una mujer, le cortan el pelo. En la comida o cena de la cosecha, el que «cargó con el cerdo» toma uno o más bu-

dines de pasta de harina moldeados en forma de cerditos. Cuando las criadas traen los budines a la mesa todos los comensales gritan: «¡Sus, sus, sus!», que es el grito que usan para llamar a los cerdos. Algunas veces, después de la comida ennegrecen la cara al hombre que «cargó con el cerdo» y lo transportan sus compañeros por todo el pueblo en un carromato seguidos de la gente que grita: «¡Sus, sus, sus!», como si estuvieran llamando a una pira. En ocasiones, después de pasearlo por el pueblo, sus compañeros lo tiran a un muladar.

También el espíritu del grano en forma súsida tiene su parte tanto en la siembra como en la recolección. En Neuautz (Curlandia), cuando siembran cebada por primera vez en la temporada, la mujer del granjero cuece el espinazo de un cerdo con su rabo y se lo lleva al sembrador al campo; después de que éste ha comido del lomo, coge el rabo y lo clava erguido en el suelo; se cree que las espigas de las cañas cereales serán tan largas como sea el rabo. Aquí el cerdo es el espíritu del grano, cuyo poder fertilizante se supone situado especialmente en el rabo. Como cerdo es puesto en el suelo en el momento de la siembra y como cerdo reaparece entre el grano maduro en la recolección. Entre los vecinos estonios, como hemos visto, se llama al último haz «el cerdo del centeno». Costumbres en cierto modo parecidas se observan en Alemania. En el distrito de Salza, cerca de Meiningen, llaman a un hueso determinado del cerdo «el judío del bieldo»; la carne de este hueso se hierve el Martes de Carnaval, pero el hueso lo ponen entre las cenizas que se cambian como obsequio entre vecinos el día de san Pedro (22 de febrero) y que luego mezclan con la semilla del cereal. En todo Hesse, Meiningen y otros distritos, el Miércoles de Ceniza o el día de la Candelaria, la gente come sopa de guisantes con costillas de cerdo ahumadas y los huesos los recogen y cuelgan en un cuarto hasta el día de la siembra, cuando los clavan en el sembrado o los meten en el saco de sembrar entre la semilla del

lino. Creen que esto es un remedio infalible contra los insectos de la tierra y los topos y que también sirve para que el lino crezca abundante y alto.

Mas la idea de la encarnación del espíritu del grano en forma porcina en ningún lugar está más claramente expresada que en la costumbre escandinava del Verraco de Navidad. En Suecia y Dinamarca es costumbre de Navidad hornear una hogaza que tiene forma de cerdo. La llaman el cerdo de Pascua. Suele usarse para ello la harina sacada de la última gavilla de mies. Durante toda la Pascua queda sobre la mesa este cerdo pascual y muchas veces lo conservan hasta la siembra de primavera, en la que una parte de la hogaza es mezclada con la semilla y otra parte se da al labrador que ara y a los caballos o bueyes que arrastran el arado, en la esperanza de obtener una buena cosecha. En esta costumbre, el espíritu del grano, inmanente en la última gavilla, aparece en el solsticio hiemal en forma de un verraco hecho del grano de la última gavilla, y la fe en su influencia vivificante sobre el grano se muestra en el hecho de mezclar una parte del verraco de Navidad con la semilla y dar otra parte como alimento para el labrador que está empezando a arar y para su yunta. Igualmente sabemos que el «lobo de la mies» hace su aparición en la mitad del invierno, cuando el año comienza a virar hacia la primavera. Antes era un cerdo vivo el que sacrificaban en Navidad y a lo que parece también un hombre, bajo el carácter de verraco de pascua. Esto al menos es lo que quizá se deduce de una costumbre de Navidad todavía en uso en Suecia. Envuelven en una piel a un hombre que lleva en la boca unas briznas de paja para imitar las cerdas erizadas de un verraco. Traen un cuchillo y una anciana con la cara tiznada intenta sacrificarle.

En algunas localidades de la isla estonia de Oesel, el día de Nochebuena hornean un pastel alargado y con las dos puntas hacia arriba. Le llaman el verraco de Navidad y lo dejan en la

mesa hasta la mañana del día de Año Nuevo, en que lo distribuyen entre el ganado. En otras partes de la misma isla no es una torta sino un cerdito nacido en marzo y que el ama de la casa ceba secretamente y a menudo sin que lo sepa ninguno de su familia. En el día de Nochebuena lo matan secretamente, lo asan en el horno y lo colocan en la mesa, en pie sobre sus cuatro patas, y allí permanece en esa posición varios días. En otras partes de la isla, aunque el pastel de Navidad no tiene nombre ni forma de verraco, se guarda también hasta Año Nuevo, en que la mitad se reparte entre todos los miembros de la familia y los cuadrúpedos de su pertenencia, y la otra mitad del pastel se guarda hasta el día de la siembra, en que igualmente se distribuye por la mañana entre seres humanos y bestias. En otras partes de Estonia, el verraco de Pascua, como le llaman, también se hace del primer centeno de la cosecha y se cuece en el horno; tiene forma cónica y una cruz impresa con un hueso de cerdo o una llave o tres impresiones hechas con una hebilla o un trozo de carbón de encina. Colocado sobre la mesa y con una luz a su lado, queda durante todas las pascuas. El día de Año Nuevo y Epifanía, antes del amanecer, desmigajan un poco del pastel y se lo dan al ganado. Guardan lo restante hasta el día en que el ganado sale por primera vez a pastar al campo en primavera. El pastor lo mete en su zurrón y al anochecer lo reparte entre el ganado para preservarlo de magias y peligros. En algunos sitios el verraco de Navidad se reparte entre los gañanes de la finca y el ganado cuando siembran la cebada, con el propósito de aumentar así la cosecha.

II

Carácter sacramental de la cena de la cosecha

Las encarnaciones animales del espíritu del grano son tantas como se nos presentan en las costumbres populares de la Europa septentrional.

Estas costumbres exponen de modo claro el carácter sacramental de la cena de la cosecha o recolección. El espíritu del grano se concibe como encarnado en un animal; matan a este animal divino y de su carne y de su sangre participan los labriegos. Así, el gallo, la liebre, el gato, la cabra y el buey son comidos sacramentalmente por los segadores y sacramentalmente se comen el cerdo los labradores en primavera. También, como sucedáneo de la verdadera carne del ser divino, en algunas regiones la costumbre es hacer budines o panes a su imagen y se comen sacramentalmente; así, los segadores comen budines en forma de cerditos, y del mismo modo, los panes en forma de cerdos (el verraco de Pascua) son comidos en primavera por los que labran y sus yuntas.

Paralelismo entre las concepciones del espíritu del grano en forma humana y animal

El lector probablemente habrá reparado en el completo paralelismo que existe entre las concepciones del espíritu del grano en forma humana y animal. Podemos resumir aquí el paralelismo con brevedad. Cuando la mies ondula al viento se dice que la madre del grano, el lobo del grano, etc., está pasando por las mieses. A los niños se les previene para que no se pierdan por los campos de mies, pues la madre del cereal, el lobo del cereal, etc., está allí. En la última mies segada o en la última gavilla trillada, suponen que está presente la madre del maíz, el lobo del maíz, etc. A la última gavilla misma se la nombra como madre del centeno, lobo del centeno, etc., y le dan forma, unas veces de mujer, otras de lobo, etc. La persona que siega, ata o trilla la última gavilla es llamada la vieja o el lobo, etc., según sea el nombre que se da a la gavilla misma. Así como en algunos lugares dan a esa gavilla forma humana y la llaman la doncella, la madre del maíz, etc., y la conservan de una cosecha a otra con el pro pósito de asegurar la continuidad de la bendición del espíritu del grano, en otros lugares el gallo de la cosecha y aun en otros la carne de la cabra se guarda con análoga intención de

una cosecha a la siguiente. Así como en algunos sitios el grano tomado de la madre del cereal se mezcla con la semilla correspondiente en primavera para conseguir una cosecha abundante, en otros lugares se guardan hasta la primavera y se mezclan con la semilla con igual propósito las plumas del gallo y en Suecia el cerdo de Pascua. Así como se da par te de la madre o de la doncella del grano al ganado en Navidad o a los caballos en la primera labranza, así también se da parte del cerdo de Navidad a los caballos de labranza o a la yunta de bueyes en primavera. Por último, la muerte del espíritu del grano se representa matando o tratando de matar ya a su representante humano, ya a su representante animal, y los creyentes participan sacramentalmente, ora del verdadero cuerpo y sangre del representante de la divinidad, ora del pan hecho a su semejanza.

Otras formas animales que asume el espíritu del grano son las de la zorra, el ciervo, el corzo, la oveja, el oso, el asno, el ratón, la codorniz, la cigüeña, el cisne y el milano. Si se pregunta por qué se ha imaginado que el espíritu del grano apareciera en forma animal y de tantos animales diferentes, podemos replicar que para el hombre primitivo la simple presencia de un animal o ave entre el grano es suficiente, con toda probabilidad para sugerirle un misterioso vínculo entre el animal y el cereal, y si tenemos presente que en los tiempos antiguos, antes de que los campos tuvieran linderos, podría entrar y vagar por ellos toda clase de animales, no podremos extrañarnos de que fuese identificado el espíritu del grano hasta con animales grandes como el caballo y la vaca, que hoy día no pueden ser vistos, salvo accidente, corriendo por un sembradío inglés. Esta explicación puede aplicarse con fuerza particular al caso muy común en que la encarnación animal del espíritu del grano se cree escondida en las últimas mieses todavía sin segar. En efecto, en la cosecha algunos animales silvestres como liebres, conejos y perdices van siendo acorralados cada vez más, conforme avanza la

siega, hasta el último cuadro de mies en pie, y huyen de allí cuando lo siegan. Esto hace que muchas veces los segadores y otra gente rodeen el último cuadro de mies armados de palos y escopetas para matar los animales cuando se lanzan fuera de su último refugio entre las espigas. Ahora bien, como al hombre primitivo le parecen perfectamente creíbles los cambios mágicos de forma, encuentra lo más natural que el espíritu del grano expulsado de su hogar en el grano maduro tenga que escapar bajo la forma animal que él ve salir del último cuadro de mies cuando cae bajo la hoz del segador. Así, la identificación del espíritu del grano con un animal es análoga a su identificación con un transeúnte extranjero. Del mismo modo que la súbita aparición de un forastero cerca del campo de recolección o de las eras es bastante en la mente primitiva para identificarle con el espíritu del grano que escapa de la mies segada o trillada, también la repentina aparición de un animal saliendo del grano segado basta para identificarle con el espíritu del grano que huye de su arruinada morada. Las dos identificaciones son tan análogas que es muy difícil disociarlas en un intento de explicación de otro género. Los que piensan en algún principio diferente del que aquí sugerimos para la explicación de la última de esas identificaciones están obligados a demostrar que sus teorías cubren y abarcan también a la primera de ellas.

III

Antiguas deidades de la vegetación en la forma de animales

Sea cual fuere la explicación, subsiste el hecho de que el espíritu del grano se concibe y representa en forma animal muy frecuentemente en el folclor campesino. ¿No podrá este hecho explicar la relación que tienen algunos animales con las deidades antiguas de la vegetación, Dionisos, Deméter, Adonis, Atis y Osiris?

Comencemos por Dionisos. Hemos visto que en ocasiones se le representaba como una cabra y otras veces como un toro. Como cabra es difícilmente separable de algunas deidades menores. Pan, sátiros y silenos, todos ellos asociados a él y representados más o menos completamente en forma de cabras. Así, a Pan se le caracterizaba comúnmente, en escultura y pintura, con cara y patas caprinas. Los sátiros estaban representados con puntiagudas orejas de cabra y algunas veces con pitones y colas cortas; se hablaba de ellos a veces como de cabras, y en el drama hacían su papel hombres envueltos en pieles de cabra. Sileno es representado en el arte, cubierto con una piel caprina. Además, a los faunos, duplicados italos de Pan y los sátiros griegos, se les describe como seres medio caprinos, caprípedos y capricornios. Todas estas deidades menores de formas caprinas comparten más o menos claramente el carácter de divinidades selváticas. Así, Pan fue llamado por los árcades el señor del bosque. Los silenos hacían compañía a los dríadas. Los faunos son expresamente designados como deidades selvícolas, y su carácter de tales está todavía más marcado por su asociación o hasta su identificación con Silvano y los silvanos, los que, como su mismo nombre indica, son espíritus de las selvas. Por último, la asociación de los sátiros con los silenos, faunos y silvanos prueba que también los sátiros fueron deidades selvícolas. Estos espíritus de los bosques de forma caprina tienen sus duplicados en el folclor de la Europa septentrional. Así, de los espíritus rusos de los bosques llamados *Ljeschie* (de *ljes*, bosque) se cree que aparecen en forma parcialmente humana, pero con orejas, cuernos y patas de cabra. El *Ljeschie* puede cambiar de estatura a su gusto; cuando camina por el bosque es tan alto como los árboles; cuando camina por los prados no es más alto que el césped. Algunos de los *Ljeschie* son espíritus tanto de las mieses como de los bosques; antes de la recolección son tan altos como los tallos de las espigas, pero después se encogen a la

altura del rastrojo. Ya hemos observado antes que todo esto indica la íntima conexión entre los espíritus de los árboles y los del cereal y nos enseña cuán fácil es la fusión de los primeros en los últimos. También se creía que los faunos, imaginados como espíritus del bosque, fomentaban el desarrollo de las cosechas. Ya hemos visto con cuánta frecuencia se representaba en las costumbres populares al espíritu del grano como una cabra. En conjunto, entonces, y como Mannhardt arguye, Pan, los sátiros y los faunos pertenecen quizá a una clase de espíritus de los bosques, extensamente difundida, ideados en forma caprina. La afición de las cabras a errar por las frondas y a roer la corteza de los árboles, de los que son muy destructivas, es una razón patente y quizá suficiente para que se suponga con frecuencia que los espíritus del bosque toman figura de cabras. La incongruencia de un dios de la vegetación, subsistiendo de la vegetación que él mismo personifica, no es sorprendente para la mente primitiva. Tales incongruencias surgen cuando la deidad, dejando de ser inmanente a la vegetación, llega a ser considerada como su propietario o señor, pues la idea de apropiarse la vegetación conduce naturalmente a la de subsistir de ella. Algunas veces el espíritu del grano, originalmente ideado como inmanente al grano, llega a ser, pues, considerado como su propietario, que vive de él y quedará reducido a la pobreza y a la necesidad si se le priva del grano. Por esta razón, algunas veces se le conoce como «el hombre pobre» o la «mujer pobre». En ocasiones, la costumbre es que la última gavilla quede en pie sin segar, para que disponga de ella «la pobre vieja» o para «la pobre vieja del centeno».

Así, la representación de los espíritus del bosque en formas caprinas parece muy extendida y a la par muy natural a la mente primitiva. Por lo tanto, cuando encontramos, como nos ha sucedido, que a Dionisos, dios arbóreo, se le representaba en forma de cabra, difícilmente podemos eludir la conclusión de

que esta representación es simplemente una parte de su carácter propio como deidad del árbol, cosa que no puede explicarse por la fusión de dos cultos distintos e independientes entre sí, o sea que en uno de ellos apareciera en su origen como dios del árbol y en el otro como cabra.

También se representó a Dionisos, como hemos comprobado, como un toro. Todo lo que acontece nos induce a suponer que esta forma taurina debe haber sido solamente otra expresión en su carácter de deidad de la vegetación, especialmente por ser el toro una encarnación del espíritu del grano común en la Europa septentrional y en la última asociación de Dionisos y Deméter y Perséfona en los Misterios de Eleusis se demuestra, por lo menos, que tenía fuertes afinidades agrícolas.

La bouphonia, *sacrificio ateniense de un buey a Zeus Polieos*

La probabilidad de este aspecto se acrecentaría en cierto modo si pudiera demostrarse que en otros ritos distintos a los de Dionisos mataban los antiguos un toro como representante del espíritu de la vegetación. Esto es lo que al parecer se hacía en el sacrificio ateniense conocido por «la muerte del buey» (*bouphonia*[1]). Tenía lugar hacia finales de junio o principios de julio, que es el tiempo en que la trilla está acabando ya en Ática. Según la tradición, el sacrificio se instituyó para que cesase la sequía y escasez que afligía al país. El ritual era como sigue. Depositaban sobre el broncíneo altar de Zeus Polieos[2] en la Acrópolis, cebada mezclada con trigo o tortas hechas de lo mismo. Llevaban bueyes alrededor del altar y el que se acercaba a éste y comía de la ofrenda era sacrificado. El hacha y cuchillo que se empleaban para matar a la bestia habían sido previamente remojados en agua traída por vírgenes llamadas «aguadoras[3]». Después de afilar las herramientas se las entregaban a los matarifes, uno de los cuales daba de hachazos a la res y el segundo la degollaba con el cuchillo. En cuanto caía el buey, el primero de los matarifes tiraba el hacha y huía y el que lo dego-

llaba con el cu chillo imitaba, al parecer, el ejemplo del otro. Mientras, desollaban a la res y todos los presentes participaban de su carne. Después rellenaban la piel con paja y la cosían; hecho esto, ponían en cuatro patas al animal disecado y lo uncían al yugo de un arado simulando arar. Entonces se celebraba un juicio en un antiguo areópago presidido por el rey (así lo llamaban), para determinar quién había matado al buey. Las vírgenes «aguadoras» acusaban a los que habían afilado el hacha y el cuchillo; los hombres que habían afilado el hacha y el cuchillo culpaban a los que habían dado estos útiles a los matarifes; los que habían dado estos instrumentos a los matarifes censuraban a los matarifes y éstos, por último, hacían recaer la culpa sobre el hacha y el cuchillo, los que al fin eran declarados culpables, condenados y arrojados al mar.

El título de este sacrificio, «la muerte del buey[4]», el trabajo que se tomaba cada una de las personas que habían intervenido en la matanza para arrojar la responsabilidad sobre otras, el juicio solemne y la condena del hacha o cuchillo o ambos, prueban que aquí al buey no sólo se le consideraba como víctima ofrecida al dios, sino también como criatura sagrada en sí misma y cuya matanza era sacrilegio o delito. Así se deduce de un relato de Varrón, quien asegura que antiguamente era un crimen capital en Ática matar un buey. El método de seleccionar a la víctima hace pensar que el buey que gustaba del grano del altar era considerado como la deidad misma del grano, que tomaba posesión de lo suyo. Esta interpretación está apoyada por la costumbre siguiente: en Beauce, Orleanesado, el día 24 o 25 de abril hacen un monigote de paja llamado «el gran *mondard*». Dicen que el viejo *mondard* ha muerto y es necesario hacer uno nuevo. Pasean al monigote en solemne procesión, arriba y abajo por el pueblo, y al final lo ponen sobre el manzano más viejo, donde le dejan hasta la recolección de las manzanas. Entonces le echan abajo del árbol y le arrojan al río o le queman y echan

sus cenizas al agua. Pero la persona que coge la primera fruta del árbol hereda el título de «gran *mondard*». Aquí, el bausán llamado «gran *mondard*» colocado sobre el manzano más viejo en primavera, representa al espíritu del árbol, que, muerto en invierno, revive cuando las flores del manzano brotan en las ramas. De este modo la persona que arranca la primera manzana y por ello recibe el título de «gran *mondard*» debe ser considerada como un representante del espíritu del árbol. Los pueblos primitivos suelen ser renuentes a gustar las primicias de los frutos de cualquier cosecha hasta haber celebrado alguna ceremonia para poder comerlos con seguridad y píamente. La razón de esta renuencia parece ser su idea de que los primeros frutos pertenecen a una divinidad o la contienen de hecho. Por eso, cuando un hombre o un animal audazmente se apropia las sagradas primicias y lo ven, la consecuencia es que lo consideren como la propia divinidad en forma animal o humana tomando posesión de lo que es suyo. La época del sacrificio ateniense, que recaía hacia final de la trilla, hace pensar que el trigo y la cebada puestos en el altar eran una ofrenda de la recolección y el carácter sacramental de la subsiguiente colación o participación de todos los presentes en la carne del animal divino podría hacerla semejante a las cenas de recolección en la Europa moderna, en las que, como hemos visto, los segadores comen la carne del animal que representa al espíritu del grano. También es un motivo para aceptar este sacrificio como una fiesta de recolección la tradición de haber sido instituido para poner término a la sequía y al hambre consiguiente. La resurrección del espíritu del grano, establecida al poner sobre sus cuatro patas y uncir en un yugo de arado al buey disecado, puede compararse con la resurrección del espíritu arbóreo en la persona de su representante, el hombre salvaje.

El buey se muestra como representante del espíritu del grano en otras partes del mundo. En Gran Bassam (Guinea)[5]

matan anualmente dos bueyes para lograr buenas cosechas. Para que el sacrificio sea eficaz es necesario que los bueyes lloren y a este fin todas las mujeres del villorrio se colocan ante los dos animales cantando: «¡El buey llorará! ¡Sí, él llorará!» De vez en cuando una de las mujeres pasea alrededor de los bueyes, y les tira, especialmente a los ojos, harina de mandioca y vino de palma. Cuando ruedan lágrimas de los ojos de los bueyes, la gente baila y canta: «¡Los bueyes lloran! ¡Los bueyes lloran!» Entonces dos hombres agarran los rabos de los bueyes y los cortan de un golpe. Creen que les acontecería un gran infortunio en el curso del año si cada rabo no cayera de un solo golpe. Después matan a los bueyes, y su carne la comen los jefes. Aquí, las lágrimas de los bueyes, como de las víctimas humanas de los khondos y de los aztecas, son probablemente un hechizo pluvial. Hace poco hemos comprobado que la virtud del espíritu del grano, encarnado en forma animal, a veces se supone que reside en el rabo, y que el último manojo del grano se concibe en ocasiones como el rabo del espíritu del grano. En la religión mitraica está claramente representada esta idea en algunas de las numerosas esculturas que representan a Mitra con una rodilla sobre el costillar del toro, hundiéndole un cuchillo en el flanco, pues en algunos de esos monumentos el rabo del animal termina en tres espigas de grano, y en uno de ellos, en vez de verter sangre de la herida hecha por el cuchillo, salen espigas. No hay duda de que estas representaciones sugieren que el toro, cuyo sacrificio parece haber sido una de las más importantes ceremonias del ritual mitraico, estaba concebido, en uno de sus aspectos por lo menos, como una encarnación del espíritu del grano.

Todavía se manifiesta más claramente el toro como una personificación del espíritu del grano en una ceremonia que se efectúa en todas las provincias y distritos de China, para saludar la proximidad de la primavera. Hacia el primer día de pri-

mavera, generalmente el 3 o el 4 de febrero, que también es el comienzo del Año Nuevo chino, el gobernador o prefecto de la ciudad va en procesión a la puerta oriental del recinto urbano y sacrifica allí al Divino Labrador, que está representado por una figura humana bucéfala. Para esta ocasión se tiene preparada una efigie grande de buey, vaca o búfalo, con aperos agrícolas al lado y situada por fuera de la puerta oriental. La figura está confeccionada de trozos de papeles de colores engrudados sobre un armazón por un hombre ciego o siguiendo las indicaciones de un nigromante. Los colores del papel pronostican la índole que tendrá el año entrante; si predomina el rojo, habrá muchos incendios; si el blanco, lloverá mucho y habrá inundaciones, y así con los demás colores. Las mandarines, caminando con lentitud alrededor del buey, le pegan fuerte con varas de distintos matices de color a cada paso que dan. El buey está repleto de grano de cinco clases distintas, que va saliendo por las roturas del papel a los golpes de las varas. Acto continuo, queman los pedazos de papel y comienza una rebatiña entre la gente por los fragmentos ardiendo, pues creen que el que consiga un trozo es seguro que tendrá buena suerte todo el año. Enseguida matan un búfalo y su carne se reparte entre los mandarines. Según un informe, la imagen del buey está hecha de arcilla y, después de ser golpeada por el gobernador, la gente la apedrea hasta romperla en pedazos, «de los que aguardan un año abundante». Aquí el espíritu del grano se muestra con toda evidencia por el buey relleno de grano y cuyos fragmentos puede suponerse por esto que traerán la fertilidad.

En conjunto podemos quizá deducir que, bien como cabra o como toro, Dionisos era esencialmente un dios de la vegetación. Las costumbres china y europea a que nos hemos referido esclarecen quizá la costumbre del despedazamiento de un toro o de una cabra vivos en el rito de Dionisos. El animal era despedazado, como la víctima humana de los khondos, cortada en

trozos, con objeto de asegurar a cada uno de los adoradores una porción de la influencia vivificante y fertilizante del dios. Comían la carne cruda como un sacramento y podemos suponer que algo de ella sería llevado a casa para enterrarla en los campos de labor o emplearla de cualquier otra forma a fin de transferir a los frutos de la tierra la vivificante influencia del dios de la vegetación. La resurrección de Dionisos, relatada en su mito, puede haberse representado ritualmente por el relleno de la piel y la posición cuadrúpeda del buey disecado, como se hacía en la *bouphonia* ateniense.

IV

Deméter, el cerdo y el caballo

Pasemos a Deméter, la diosa del grano, y recordando que en el folclor europeo es el cerdo una encarnación común del espíritu del grano, podemos preguntar ahora: si el cerdo estaba también íntimamente asociado a Deméter, ¿por qué no podrá haber sido en su origen la diosa misma bajo la forma animal? El cerdo estaba consagrado a ella: en arte se muestra a la diosa llevando cerdos o acompañada por el cerdo y éste siempre era sacrificado en sus misterios, alegando como razón los destrozos que produce en el grano, por lo que se le consideraba enemigo de la diosa del grano. Pero después que un animal ha sido imaginado como dios o éste concebido como animal, acontece algunas veces, como hemos visto, que el dios se desprende de su forma animal y se antropomorfiza. Entonces el animal, que al principio mataban en su carácter de dios, llega a ser visto como una víctima que se le ofrece a causa de su hostilidad a la deidad. Resumiendo, el dios es sacrificado a sí mismo como su propio enemigo. Esto aconteció a Dionisos y puede haber ocurrido también a Deméter. De hecho, los ritos de uno de sus festivales, la Tesmoforia[6], refuerzan la idea de que en un principio el cer-

do era la encarna ción de la propia diosa del grano, ya como Deméter, ya como su hija y contrafigura Perséfona. La Tesmoforia ática era un festival de otoño celebrado sólo por mujeres en octubre, y al parecer representaba con aflicción el descenso de Perséfona (o Deméter) a los infiernos y con alegría su resurrección de entre los muertos. De ahí que se aplicaran los nombres de descendimiento y ascensión al primer día del festival y el de *kalligeneia* (bien nacida) al tercer día. En la Tesmoforia era costumbre arrojar cerdos, tortas cocidas y ramas de pino (con sus piñas) en «las hendiduras de Deméter y Perséfona», que al parecer eran cavernas o criptas sagradas. Se dice que en estas cavernas o criptas había serpientes guardianas, que devoraban la mayor parte de la carne de los cerdos y de las tortas que arrojaban en ellas. Tiempo después, al parecer en el festival anual siguiente, recogían los restos podridos de cerdos y panes unas mujeres «recogedoras[7]», que después de observar por tres días reglas de pureza ceremonial, descendían a las cavernas y asustaban a las serpientes dando palmadas, sacaban dichos restos y los depositaban en el ara. Se creía que todo aquel que cogiera algunos trozos de aquella carne podrida y de las tortas y los sembrara juntamente con sus semillas de cereal en el campo, sólo por ello aseguraba una buena cosecha.

Para explicar el rudo ritual antiguo de la Tesmoforia, se cuenta la siguiente leyenda. Cuando Plutón raptó a Perséfona, un porquerizo llamado Eubuleos estaba por casualidad con sus cerdos en el mismo sitio y fue engullido con su piara en la misma hendidura por la que Plutón desapareció con Perséfona. Por eso, en la Tesmoforia anual se arrojaban cerdos en las cavernas para conmemorar la desaparición de los cerdos de Eubuleos[8]. Se sigue de esto que el arrojar cerdos a las criptas en la Tesmoforia formó parte de la representación dramática del descenso de Perséfona al mundo abisal, y como no se cuenta que arrojasen ninguna imagen de Perséfona a ese mundo inferior, pode-

mos deducir que el descenso de los cerdos fue no ya el acompañamiento del descenso de ella, sino el descendimiento mismo. En suma, los cerdos serían la propia Perséfona.

Tiempo después, cuando ya Perséfona o bien Deméter (porque las dos son equivalentes) tomaron forma humana, había que encontrar una razón para la costumbre de tirar cerdos a las cavernas en su festival, lo que se resolvió diciendo que cuando Plutón raptó a Perséfona, sucedió que había allí cerca algunas cerdas hozando que fueron tragadas por el abismo con ella. La historia evidentemente es el intento endeble y forzado de tender un puente explicativo entre la antigua concepción del espíritu del grano como cerdo y su nuevo concepto como diosa antropomórfica. Un vestigio de la concepción antigua sobrevive en la leyenda que nos cuenta que, cuando la afligida madre iba buscando las huellas de la desaparecida Perséfona, encontró que las pisadas de su hija habían sido borradas por las pisadas de una cerda; podemos suponer que las huellas originalmente porcunas eran las huellas que dejaron Perséfona y la misma Deméter. Un conocimiento de la íntima conexión del cerdo con el grano está como escondido en la leyenda que enseña que el porquero Eubuleos era un hermano de Triptólemo, a quien primeramente enseñó y confió Deméter el secreto del grano. Es más, según otra versión de la leyenda, el propio Eubuleos recibió de Deméter, junto con su hermano Triptólemo, la dádiva del grano como premio por revelarle el paradero de Perséfona. Además, es digno de anotar que en la Tesmoforia parece que las mujeres comían carne de marranas. Esta comida, si estamos en lo cierto, debió de ser un sacramento solemne o comunión en que los fieles participaban del cuerpo del dios.

Explicándola así, la Tesmoforia tiene sus analogías en las costumbres populares de la Europa septentrional que hemos descrito anteriormente. Como en la Tesmoforia (festival de otoño en honor de la diosa del grano), parte de la carne de una

cerda se comía y parte se guardaba en cavernas hasta el siguiente año, en que se sacaba para sembrarla junto con la semilla, con el propósito de garantizar una buena cosecha. Así, en las vecindades de Grenoble, de la cabra que sacrificaban en las eras, parte se comía en la cena de recolección y parte se curtía y guardaba hasta la siguiente cosecha. También en Pouilly, del buey que matan en los rastrojos, parte se come por los gañanes y parte se guarda en conserva hasta el primer día de la siembra en primavera, probablemente para mezclar lo con la semilla o comerlo los sembradores, o quizá ambas cosas. También en Udvarhely, las plumas del gallo muerto en la última gavilla de la siega se guardaban hasta la primavera en que, mezcladas con la semilla, se sembraban. Así, en Hesse y Meiningen se come carne de puerco el Miércoles de Ceniza o el día de la Candelaria y los huesos se guardan hasta la época de la sementera, en que se les deposita en el surco o se mezclan con la semilla en el saco del sembrador. Así, por último, el grano de la última gavilla se guarda hasta la Pascua de Navidad, en que, molturado, se hace con su harina el verraco de Pascua, que después, en primavera, se desmigaja y mezcla con la semilla que se va a utilizar para sembrar. Así, generalizando, en otoño se mata una forma animal del espíritu del grano: parte de su carne se come como un sacramento por sus adoradores y parte se guarda hasta la época de sembrar, como prenda y fianza de la continuación o renovación de las energías del espíritu del grano.

Si personas de gusto exigente objetasen que los griegos nunca podrían pensar que Deméter y Perséfona encarnasen en forma de cerdas, se les puede responder que en la cueva de Figalia, en la Arcadia, «Deméter la Negra» estaba representada con cuerpo de mujer y crines y cabeza de caballo. Entre representar a una diosa con figura de cerdo o de mujer con cabeza de caballo, hay poca diferencia en punto a barbarismo. La leyenda de la Deméter figaliana indica que el caballo fue una de las formas

animales que tanto en la Grecia antigua como en la Europa moderna asume el espíritu del grano. Se decía que, en la búsqueda de su hija, Deméter asumió la forma de una yegua para esquivar los galanteos de Poseidón y que, ofendida de tanta importunidad, se retiró colérica a una cueva no lejos de Figalia, en las altiplanicies de la Arcadia occidental. Allí, vestida de negro, permaneció tanto tiempo que los frutos de la tierra perecieron y el género humano habría perecido de hambre si Pan no hubiera consolado y persuadido a la irritada diosa para que saliera de la cueva. En memoria de este acontecimiento los figalianos erigieron una imagen de «Deméter la Negra», representada como una mujer vestida de luto y largo manto, con cabeza y crines de caballo. «Deméter la Negra[9]», en cuya ausencia los frutos de la tierra perecen, es abiertamente una expresión mítica de la desnuda tierra invernal, despojada de su manto veraniego de verdor.

V

Atis, Adonis y el cerdo

Pasando ahora a Atis y Adonis, podemos señalar algunos hechos que nos parecen demostrar que estas deidades de la vegetación tienen también sus encarnaciones animales, a semejanza de otras deidades de la misma especie. Los fieles de Atis se abstenían de comer carne de cerdo, lo que parece indicar que el cerdo se tenía como una encarnación de Atis, y la leyenda de haber sido muerto Atis por un verraco (o jabalí) apunta a esa misma dirección, pues, después de los ejemplos de Dionisos como cabro y de Deméter como cerda, en la mayor parte de los casos puede admitirse como regla que cuando se dice que un dios fue herido por un animal, este animal era en su origen el propio dios. Quizá el grito «*¡Hyes Attes! ¡Hyes Attes!*» de los adoradores de Atis podría ser ni más ni menos

que «¡Cerdo Atis! ¡Cerdo Atis!», siendo tal vez *hyes* la forma frigia del griego *hys*, cerdo.

En cuanto a Adonis su conexión con el verraco (o jabalí) no siempre se explicó por la leyenda de que fue muerto por dicho animal. Según otra fábula, un verraco fue el que rompió con sus colmillos la corteza del árbol que dio nacimiento al infante Adonis. Y todavía según otro mito, Adonis pereció a manos de Hefaistos en el monte Líbano mientras cazaba jabalíes. Estas variantes de la leyenda sirven para mostrar que mientras la relación del verraco con Adonis es cierta, la razón de esta conexión no fue entendida, por lo que se urdieron diferentes leyendas para explicarla. Ciertamente el cerdo se consideraba animal sagrado entre los sirios.

En la gran metrópoli religiosa de Hierápolis, junto al Éufrates, nunca fueron sacrificados ni comidos cerdos, y si alguien tocaba un cerdo quedaba impuro para el resto del día. Algunos decían que esto tenía por causa la impureza del cerdo; otros que obedecía a que el cerdo era sagrado. Esta diferencia de opinión señala un estado nebuloso del pensamiento religioso en el que las ideas de santidad e impureza no están aún profundamente diferenciadas, sino mezcladas ambas en una especie de vaga solución que denominamos tabú. Es perfectamente consecuente con esto que el cerdo hubiera sido tenido como una encarnación del divino Adonis, y las analogías de Dionisos y Deméter hacen probable que la leyenda de la hostilidad del animal hacia el dios fuera solamente un concepto erróneo, posterior a la noción del dios encarnado en cerdo. La regla por la que los fieles de Atis y tal vez los de Adonis no podían sacrificar cerdos ni comerlos, no excluye la posibilidad de que en estos rituales fuese muerto el cerdo en ocasiones solemnes como un representante del dios y le consumiesen sacramentalmente los fieles adoradores. En efecto, matar sacramentalmente a un animal y

comerlo después implica que el animal es sagrado y que, como regla general, es eludido.

La actitud de los judíos hacia el cerdo era tan ambigua como la de los sirios paganos respecto al mismo animal. Los griegos no pudieron decidir si los judíos adoraban a la cerda o abominaban de ella. Por una parte no podían comerla, y por otra, tampoco podían darle muerte. Si la primera regla nos habla de impureza, la segunda nos habla con más fuerza aún de la santidad del animal. Considerando que ambas reglas pueden ser explicadas, y que una de ellas debe serlo bajo la suposición de que el cerdo era sagrado, en cambio ninguna de ellas debe explicarse, y una no puede serlo, con la hipótesis de impureza. Si, por consiguiente, preferimos la hipótesis de la santidad, debemos deducir que, en su origen al menos, el cerdo fue más bien reverenciado que aborrecido por los israelitas. Nos confirmamos en esta opinión observando que hasta la época de Isaías algunos judíos acostumbraban a reunirse secretamente en sus huertos para comer carne de puerco[10] y ratones como un rito religioso. Indudablemente se trataba de una ceremonia muy antigua, que dataría de una época en la que el cerdo y el ratón eran venerados como divinos y en la que se participaba sacramentalmente de su carne en raras y solemnes ocasiones, como cuerpo y sangre de dioses. En general puede decirse que todos los animales considerados como impuros fueron originalmente sagrados; la razón de no comerlos estaba en su divinidad.

VI

Osiris, el cerdo y el toro

En el antiguo Egipto, dentro de la época histórica, el cerdo ocupó la misma posición dudosa que en Siria y Palestina, aunque a primera vista su impureza es más señalada que su santidad. Los escritores griegos dicen, por lo

general, que los egipcios detestaban al cerdo como un animal inmundo y aborrecible. Si un hombre nada más tocaba un cerdo al pasar, tenía que meterse en el río vestido para lavarse de la mancha. Creían que beber leche de cerda producía la lepra. A los porqueros, aun a los naturales de Egipto, les estaba prohibido entrar en cualquier templo, siendo los únicos hombres excluidos de ellos. Nadie podía dar su hija en matrimonio a un porquerizo o desposar a la hija de un porquero; éstos se casaban entre las familias de ellos mismos. Una vez al año los egipcios sacrificaban cerdos a la Luna y a Osiris, y no sólo los sacrificaban sino que comían su carne, aunque cualquier otro día del año no podían hacer una cosa ni otra. Los egipcios demasiado pobres para poder ofrecer un cerdo en ese día, cocían tortas de masa de harina y las ofrendaban en su lugar. Difícilmente puede explicarse esto salvo en la hipótesis de ser el cerdo un animal sagrado que comían sacramentalmente sus fieles una sola vez al año.

La opinión de que el cerdo era en Egipto un animal sagrado se confirma por hechos que a los modernos podría parecerles que probaban lo contrario. Así, los egipcios pensaban, como hemos dicho, que beber leche de cerda produce la lepra. Puntos de vista exactamente análogos mantienen los salvajes hacia los animales y plantas que juzgan más sagrados. Así, en la isla de Wetar (entre Nueva Guinea y Célebes), la gente cree descender de cerdos salvajes, serpientes, cocodrilos, tortugas, perros y anguilas; un hombre no puede comer un animal de la clase de que él desciende; si lo hiciera le atacaría la lepra y se volvería loco. Entre los indios omaha de Norteamérica los hombres que tienen por tótem al alce creen que si comen carne de alce macho tendrán una erupción de pústulas y manchas blancas en varios sitios del cuerpo. En la misma tribu, los hombres cuyo tótem es el maíz rojo piensan que si comen maíz rojo tendrán picores y pústulas alrededor de la boca. Los negros bush de Surinam, que

practican el totemismo, creen que si comieran el *capiai* (animal semejante al cerdo), les daría lepra; quizá el *capiai* es uno de sus tótem. Los sirios, en la Antigüedad, consideraban sagrados a los peces y pensaban que si comieran pescado, sus cuerpos se abrirían en úlceras y se les hincharían los pies y el estómago. Los chasas de Orissa (India) creen que si hacen algún daño a su animal totémico serán atacados de lepra y se extinguirá su linaje. Estos ejemplos prueban que existe la creencia frecuente de que el comer a un animal sagrado produce la lepra y otras enfermedades de la piel; hasta aquí, por tanto, vemos que apoyan la idea de haber sido el cer do un animal sagrado en Egipto, puesto que creían que beber su leche producía la lepra.

Además, el tener como regla que se lavara con la ropa puesta el que hubiera tocado accidentalmente a un cerdo también favorece la idea de la santidad del cerdo, pues es una creencia común que el efecto del contacto con un objeto sagrado debe anularse por el lavado o de otro cualquier modo antes de que el afectado pueda mezclarse con los demás. Así, los judíos se lavan las manos después de leer libros sagrados. Antes de salir del tabernáculo, después del sacrificio expiatorio, el gran sacerdote se lava las manos y se quita los ornamentos que ha llevado en lugar tan santo. Era una regla del ritual griego que, al ofrecer un sacrificio expiatorio, el sacrificador no debía tocar lo sacrificado y que, después que la ofrenda estaba cumplida, debía lavar su cuerpo y sus ropas en un río o manantial antes de poder entrar de nuevo en la ciudad o en su propia casa. Los polinesios sienten con mucha fuerza la necesidad de librarse del contagio sagrado, si puede llamarse así, que se adquiere tocando objetos sagrados. Se verificaban varias ceremonias con el propósito de anular este contagio. Hemos visto cómo en Tonga, por ejemplo, un hombre que casualmente tocaba a un jefe sagrado o cualquier objeto de su uso personal, tenía que hacer una ceremonia especial antes de poder alimentarse con sus propias manos; de

no hacerlo se hincharía y moriría o por lo menos sería afligido por la escrófula o alguna otra enfermedad. Hemos visto, además, los fatales efectos que se supone consiguientes al contacto con un objeto sagrado en Nueva Zelanda, y que en efecto se siguen del dicho contacto. Resumiendo, el hombre primitivo cree que lo sagrado es peligroso; está penetrado de una especie de santidad eléctrica que comunica una sacudida, aun en caso de no matar, al que se pone en contacto con ello. Por eso el salvaje no quiere tocar ni aun ver lo que considera especialmente santo. Así, los bechuanas del clan del cocodrilo piensan que «es odioso y funesto» encontrar o ver un cocodrilo; verlo causa una inflamación de los ojos. A pesar de esto, el cocodrilo es su más sagrado objeto; lo llaman su padre, juran por él y le celebran en sus fiestas. La cabra es el animal sagrado de los bosquimanos madenassana, sin embargo, «mirarla dejaría a un hombre impuro y le causaría una indefinible ansiedad». Los indios omaha del clan del alce, creen que hasta tocar a un alce macho sería seguido de un erupción de pústulas y manchas blancas en el cuerpo. Los miembros del clan del reptil, en la misma tribu omaha, piensan que si alguien toca o huele a una serpiente, se le encanecerá el pelo. En Samoa, la gente cuyo dios era una mariposa estaba segura de que moriría si cogiera alguna. También en Samoa, las hojas rojizas y secas del plátano se usaban como bandejas para manejar alimentos, pero si algún miembro de la familia del palomo silvestre las usara con este propósito, sufriría hinchazones reumáticas o alguna erupción semejante a la viruela por todo el cuerpo. El clan mori de los bhils, en la India central, rinde culto al pavo real como su tótem y le hace ofrendas de grano; sin embargo, los miembros del clan creen que, nada más con poner los pies sobre las pisadas de un pavo real, inmediatamente sufrirían alguna enfermedad, y si una mujer ve un pavo real debe cubrirse la cara con el velo y mirar a otro lado. Por eso creemos que la mentalidad primitiva concibe la

santidad a modo de un virus peligroso que un hombre prudente debe esquivar cuanto pueda y del que, si por casualidad le infecta, debe rá desinfectarse escrupulosamente mediante alguna forma de purificación ceremonial.

A la vista de estos paralelos probablemente pueden explicarse las costumbres y creencias de los egipcios respecto al cerdo, basándose en la opinión de su extrema santidad, más bien que en la extrema impureza del animal; o mejor, y para ser más exactos, implican que el animal era considerado no ya como una hedionda y asquerosa criatura, sino como un ser dotado de grandes poderes sobrenaturales, y por tanto mirado con el sentimiento primitivo de terror religioso en el que las sensaciones de reverencia y aborrecimiento se mezclaban con igual intensidad. Los mismos antiguos parecen conocer otro aspecto, distinto al del horror que los cerdos creemos inspiraban a los egipcios. En efecto, el astrónomo y matemático griego Eudoxio, quien residió 14 meses en Egipto y conversó con los sacerdotes, tenía la opinión de que los egipcios no evitaban al cerdo porque le tuvieran aversión, sino teniendo en cuenta su utilidad en la agricultura, pues, según él, cuando el Nilo descendía soltaban en los campos piaras de cerdos que pateando las semillas las hundían en el légamo. Mas cuando un ser es así objeto de sentimientos mezclados e implícitamente contradictorios, puede decirse que ocupaba una posición de equilibrio inestable. Con el correr del tiempo, uno de los sentimientos contradictorios es probable que llegue a prevalecer sobre el otro y según sea el sentimiento que predomine finalmente, el de reverencia o el de aborrecimiento, el ser objeto de él se elevará a dios o caerá como demonio. Este último, en suma, fue el destino del cerdo en Egipto. Creemos que en tiempos históricos el miedo y el horror al cerdo sobrepasó con creces a la reverencia y al culto de que algún tiempo fue objeto y de ello, aun en su estado de vencimiento, nunca perdió del todo las señales. Llegó a ser juz-

gado como una encarnación de Set o Tifón, el diablo egipcio, enemigo de Osiris. Por eso fue en la figura de cerdo negro como Tifón hirió en un ojo al dios Horus, que le abrasó e instituyó el sacrificio del cerdo, pues la bestia había sido declarada abominable por Ra, el dios solar. También la fábula de Tifón cuando cazaba un verraco salvaje y descubrió y destrozó el cadáver de Osiris, razón ésta por la cual sacrificaban cerdos una vez al año, es una clara versión modernizada de la antigua leyenda en la que Osiris, como Adonis y Atis, fue muerto o despedazado por un verraco, o por Tifón en forma de verraco. Así, el sacrificio anual de un cerdo a Osiris puede interpretarse naturalmente como la venganza impuesta al animal hostil que había matado o despedazado al dios. Ahora bien, en primer lugar, cuando se mata un animal en un único sacrificio solemne y sólo una vez al año, ello significa, por lo general o siempre, que el animal es divino y que, protegido y reverenciado como un dios el resto del año, cuando le matan lo hacen también en su condición de dios. En segundo lugar, los ejemplos de Dionisos y Deméter, si es que no también los de Atis y Adonis, nos enseñan que el animal sacrificado a un dios en cuanto enemigo del dios, puede haber sido originalmente, y así fue con toda probabilidad, el dios mismo. Por lo tanto, el sacrificio anual de un cerdo a Osiris, combinado con la supuesta hostilidad del animal al dios, tiende a demostrarnos, primero, que en su origen el cerdo era un dios, y segundo, que este dios era Osiris. Cuando, en tiempos posteriores, se antropomorfizó Osiris, se olvidó su primitiva asociación con el cerdo, se distinguió primero entre el animal y el dios y luego se le opuso como enemigo por los mitólogos, que no podían encontrar motivo para matar una bestia en relación con el culto de un dios, salvo si la bestia era el enemigo del dios. O bien, como Plutarco señala, lo más indicado para el sacrificio no es lo caro a los dioses, sino lo adverso a ellos. En esta última etapa, el notorio estrago que hace un cerdo

salvaje entre las mieses prestaría una razón plausible para considerarle como el enemigo del espíritu del grano, aunque al principio, si estamos en lo cierto, fue precisamente ese abuso de confianza con que el verraco trataba a las mieses lo que indujo a la gente a identificarle con el espíritu del grano, a quien después fue opuesto como enemigo.

La opinión que identifica al cerdo con Osiris obtiene un apoyo no despreciable del sacrificio de cerdos al dios en el día exacto en que, según la tradición, mataron a Osiris, pues así la matanza del cerdo era la representación anual de la muerte de Osiris, exactamente igual que despeñar cerdos a las cavernas en la Tesmoforia era la representación anual del descendimiento de Perséfona al mundo subterráneo, y ambas costumbres son paralelas a la práctica europea de matar una cabra, un gallo, etc., en la recolección, en cuanto representantes del espíritu del grano.

También la teoría de que el cerdo, originalmente el propio Osiris, después llegó a ser considerado como una encarnación de su enemigo Tifón, se funda en la relación similar de los hombres pelirrojos y los bueyes rojos con Tifón. En cuanto a los pelirrojos, que eran quemados vivos y cuyas cenizas esparcían con bieldos, hemos encontrado muy buenas razones para creer que, en su origen, como los perritos pelirrojos que en Roma se mataban en primavera, fueron representantes del mismo espíritu del grano, esto es, de Osiris, y los mataban con el propósito expreso de hacer que el grano virase a rojo o dorado. Sin embargo, con posterioridad, éstos fueron interpretados como representantes no de Osiris, sino de su enemigo Tifón, y su occisión se consideró como un acto de venganza infligido sobre los enemigos del dios. De modo análogo, los bueyes rojos sacrificados por los egipcios se decían ofrecidos por su semejanza con Tifón; aunque es más probable que originalmente fuesen muertos a causa de su semejanza con el espíritu del grano, Osi-

ris. Ya hemos visto que el toro es un representante común del espíritu del grano y que se le sacrifica como tal en el campo de recolección.

Osiris fue corrientemente identificado con el buey Apis de Menfis y con el toro Mnevis de Heliópolis. Pero es difícil indicar si estos toros fueron encarnaciones suyas en cuanto espíritu del grano, como parece que lo fueron los bueyes rojos, o si no fueron en su origen deidades enteramente distintas que llegaron a fusionarse con Osiris en época posterior. La universalidad del culto de estos dos toros creemos que los coloca en posición distinta de los animales sagrados corrientes cuyo culto era puramente local, pues cualquiera que fuese la relación original de Apis a Osiris, hay un hecho acerca de Apis que no podemos pasar en una disquisición sobre la costumbre de matar a un dios. A pesar de que el buey Apis era adorado como un dios con gran pompa y profunda reverencia, no se le consentía vivir más allá de cierto tiempo prescrito en los libros sagrados y a cuya expiración le ahogaban en un estanque sagrado. El límite, según Plutarco, era de 25 años; pero no siempre fue obedecido, pues en las tumbas de los bueyes Apis descubiertas en época moderna resulta de sus inscripciones que en la dinastía XXII dos de los bueyes sagrados vivieron más de 26 años.

VII

Virbio y el caballo

Ahora estamos en condiciones de aventurar una hipótesis sobre el significado de la tradición de Virbio, primero de los reyes divinos del bosque en Aricia, que en su carácter de Hipólito fue muerto por caballos. Habiendo encontrado, primero, que no es infrecuente que los espíritus del grano se representen en forma de caballos, y segundo, que el animal que en leyendas posteriores se asegura que hirió al

dios, en muchas ocasiones era en su origen el dios mismo, podemos conjeturar que los caballos que se dice que han matado a Virbio o Hipólito eran en realidad encarnaciones suyas como deidad de la vegetación. El mito que cuenta que fue pateado por los caballos se inventó probablemente para explicar ciertos rasgos de su culto, entre otros la costumbre de excluir a los caballos de su bosque sagrado. Los mitos cambian mientras las costumbres quedan; los hombres siguen haciendo lo que sus padres hacían antes que ellos, aunque las razones que para ello tuvieron sus padres se hayan olvidado largo tiempo ha. La historia de la religión es un prolongado intento de reconciliar viejas costumbres con nuevas razones, de encontrar una teoría razonable para una práctica absurda. En el caso que nos ocupa podemos estar seguros de que el mito es más moderno que la costumbre y de ningún modo representa la razón original de excluir los caballos del bosque. De su exclusión podría deducirse que los caballos no podían ser animales sagrados o encarnaciones del dios del bosque. Pero tal deducción sería irreflexiva. La cabra fue en un tiempo un animal sagrado o encarnación de Atenea, como puede deducirse de la práctica de representar a la diosa cubierta con una piel de cabra (*aegis*). No obstante, ni la cabra le fue sacrificada como regla, ni se le permitió entrar en su santuario, la Acrópolis de Atenas. La razón alegada para esto era que la cabra dañaba al olivo, árbol sagrado de Atenea. Hasta aquí, por tanto, la relación de la cabra con Atenea es paralela a la del caballo con Virbio, siendo ambos animales excluidos del santuario a causa del daño que causaban a la deidad. Pero desde Varrón sabemos que había una excepción a la regla que excluía la cabra de la Acrópolis. Una vez al año, dice, se llevaba una cabra a la Acrópolis para un sacrificio necesario. Ahora bien, como ya se advirtió antes, cuando se sacrifica sólo un animal y sólo una vez al año, probablemente no se le mataba como víctima ofrecida al dios, sino como representante del dios mismo.

Podemos deducir de esto que si sacrificaban una cabra en la Acrópolis una vez al año, lo hacían en el carácter de Atenea misma, y así puede suponerse que la piel del animal sacrificado se colocaba sobre la estatua de la diosa y formaba la *aegis*, que así sería renovada anualmente. De igual modo en Tebas, Egipto, eran sagrados los carneros y no se les sacrificaba. Pero un día del año mataban un carnero y colocaban su piel sobre la estatua del dios Amón. Ahora bien, si nosotros conociésemos mejor el ritual del bosque ariciano, podríamos encontrar que la regla de excluir los caballos de allí, como la de excluir las cabras de la Acrópolis ateniense, sufría una excepción anual, pues una vez al año se llevaba un caballo al bosque y se le sacrificaba como encarnación del dios Virbio. Por el error usual, el caballo así muerto llegaría a ser con el tiempo a modo de un enemigo que se ofrendaba en sacrificio al dios a quien había dañado, como el cerdo sacrificado a Deméter y Osiris o la cabra que sacrificaban a Dionisos y posiblemente a Atenea. Es tan fácil para un escritor registrar una regla sin anotar la excepción, que no es extraño encontrar la regla del bosque ariciano mencionada sin dar cuenta de una excepción como la que suponemos. Si sólo hubiéramos tenido los relatos de Ateneos y Plinio, no habríamos conocido más que la regla que prohibía el sacrificio de cabras a Atenea y su exclusión de la Acrópolis, y habríamos ignorado la importante excepción que la afortunada conservación de la obra de Varrón nos ha revelado.

Sacrificio anual de un caballo en Roma en octubre

La conjetura de que una vez al año se sacrificaba un caballo en el bosque ariciano como representante de la deidad del bosque, tiene alguna justificación basada en el sacrificio similar de un caballo que tenía lugar una vez al año en Roma. El 15 de octubre de cada año se celebraba una carrera de carros en el Campo de Marte. Herían con una lanza el caballo del lado derecho del carro victorioso, sacrificándolo a Marte con el propósito de asegurar bue-

nas cosechas, y cortaban y adornaban su cabeza con una ristra de panes. Luego contendían por ella, disputándosela, la gente de dos distritos, la Vía Sacra y Subura. Si la conseguían los de la Vía Sacra, la colgaban de un muro de la casa del rey; si los de Subura, la colgaban en la torre Mamilia. También cortaban la cola del caballo, y la llevaban a la casa real con tal velocidad que la sangre goteaba en el lar doméstico. Parece también que la sangre del caballo se recogía y se guardaba hasta el 21 de abril, en que las vírgenes vestales la mezclaban con sangre de fetos de terneras que habían sido sacrificadas seis días antes. La mezcla era distribuida posteriormente entre los pastores, quienes se servían de ella para fumigar sus rebaños.

En esta ceremonia, la ornamentación de la cabeza del caballo con una ristra de panes y la supuesta finalidad del sacrificio, principalmente procurarse buena cosecha, creemos que indica que mataban al caballo como a uno de esos animales representativos del espíritu del grano, de los que hemos encontrado tantos ejemplos. La costumbre de cortar la cola del caballo es igual a la costumbre africana de cortar los rabos de los bueyes y de sacrificarlos a ellos mismos para obtener una buena cosecha. En ambas costumbres, la romana y la africana, evidentemente el animal está ocupando el lugar del espíritu del grano y su fructificante virtud se supone que reside de modo especial en el rabo o cola. Esta última idea se encuentra, como hemos visto, en el folclor europeo. También la práctica de fumigar el ganado en primavera con la sangre del caballo puede compararse con la práctica de dar la Vieja, la Doncella o la gavilla *clyack* como alimento a los caballos en primavera o al ganado en Pascua de Navidad, y con la de dar a comer el cerdo de Pascua a los caballos o bueyes que aran la tierra en primavera. Todos estos usos pretendían asegurar la bendición del espíritu del grano sobre la casa de labor y sus moradores y retenerla por otro año.

Carácter arcaico del sacrificio y su semejanza con las

El sacrificio romano del caballo de octubre, como le llamaban, nos hace retroceder a los viejos días en que la Subura, mucho después un barrio pobre y popular de la gran metrópoli, era todavía una aldea separada cuyos habitantes libraban una competencia amistosa en el campo de recolección con sus vecinos de Roma, entonces una pequeña ciudad rural. El Campo de Marte, en el que la ceremonia tenía lugar, estaba emplazado junto al Tíber y formó parte de la propiedad real hasta la abolición de la monarquía. Corre la tradición de que cuando el último rey fue expulsado de Roma, la mies estaba madura para la hoz en los campos de la corona junto al río; pero como nadie quiso comer de aquel grano maldito se arrojaron las mieses al río en tales montones que, estando el agua baja por el calor estival, se formó el núcleo de una isla. El sacrificio del caballo era, pues, una vieja costumbre de otoño observada en las tierras de labor del rey al final de la recolección. La cola y la sangre del caballo, como partes principales del representante del espíritu del grano, se llevaban a la casa real para guardarlas allí del mismo modo que en Alemania clavan en el gablete o sobre la puerta de la granja al gallo de la recolección y también como la última gavilla que en forma de doncella llevan a casa y la colocan sobre la campana del hogar en las serranías de Escocia. Así, la bendición del espíritu del grano era llevada a la casa del rey y a su hogar y por su intermedio a la sociedad toda de la que él era la cabeza. De modo similar, en las costumbres de primavera y otoño de la Europa septentrional, algunas veces erigen el árbol mayo frente a la casa del mayor o burgomaestre y le llevan la última gavilla de la recolección como jefe del pueblo o aldea. Pero mientras la cola y la sangre correspondían al rey, el vecindario de la aldea Subura, que sin duda tuvo alguna vez, una ceremonia parecida para ella, era complacido permitiéndole competir por el premio de la cabeza del caballo. La torre Mamilia, en la que los de

Subura clavaban la cabeza del caballo cuando conseguían llevársela, parece haber sido una torre fuerte, residencia de la antigua familia Mamilia, los magnates de la aldea. La ceremonia ejecutada en los campos del rey y en su casa en interés de la ciudad entera y de la aldea vecina presupone una época en la que cada ciudad principal practicaba una ceremonia similar en sus propios campos. En los distritos rurales del Lacio, las aldeas pudieron continuar observando esta costumbre, cada cual en su propio terreno, mucho tiempo después de que las aldeas romanas fundieran sus separados lugares de recolección en una celebración común en los campos del rey. No es improbable la hipótesis de que el sagrado bosque de Aricia, como el Campo de Marte en Roma, haya sido escenario de una fiesta de recolección común en la que sacrificasen un caballo con los mismos rudos ritos en beneficio de las aldeas comarcanas. El caballo representaría al espíritu fructificante, tanto del árbol como del grano, pues las dos ideas se concretan en una, como hemos visto en costumbres semejantes a la del mayo de la recolección.

Capítulo 21

Ingestión del dios[*]

I

Costumbre de comer el grano recién recogido en acto sacramental como cuerpo del espíritu de la mies

Panes horneados con el nuevo grano en forma humana

Hemos visto que el espíritu del grano es representado unas veces en forma humana y otras en forma animal y que en ambos casos se le mata en la persona del representante y se le come sacramentalmente. Como es natural, tuvimos que recurrir a las razas salvajes para hallar ejemplos de la occisión efectiva del representante humano del espíritu del grano, pero las «cenas de recolección» de nuestros campesinos europeos nos facilitan ejemplos inconfundibles de la ingestión sacramental de animales como representantes del espíritu del grano. Es más, como era de esperar, el grano recién recogido se come también en acto sacramental, es decir, como cuerpo del espíritu de la mies. En Wermland (Suecia), la mujer del labrador usa el grano de la última gavilla para hornear un pan en forma de muñeca y este pan se reparte entre todos los de la casa para comerlo. Aquí el pan representa el espíritu de la mies concebido como doncella, así como en Escocia se le concibe y representa en la última gavilla, a la que se da forma mujeril y se le nombra la doncella. Como suele suceder, se cree que el espíritu de la mies reside en la última gavilla y que al comer un pan hecho de ella se come al espíritu mismo. Asimismo en La Palisse (Francia), un muñeco hecho de masa de pan se cuelga de un abeto que llevan en el último carro de la recolección; transportan el árbol con su muñeco a la casa del alcalde donde se guarda hasta

que termina la vendimia, y entonces celebran el fin de la cosecha con un banquete en el que el alcalde rompe en trozos el muñeco de pan y los distribuye entre la gente para que los coma.

Antiguo ritual lituano al comer las primicias del campo

En estos ejemplos, el espíritu del grano se representa y se come en forma humana. En otros casos, aunque el grano nuevo no se cuece en panes de forma humana, las ceremonias solemnes con que se come bastan para indicar que el acto tiene carácter sacramental, es decir, que lo que se come es el cuerpo del espíritu de la mies. Por ejemplo, antes los campesinos de Lituania observaban las siguientes ceremonias al comer las primicias del campo. Alrededor de la época de siembra en otoño, cuando se había recogido todo el grano y había comenzado la trilla, cada labriego celebraba una fiesta llamada Sabarios, es decir, «mezclar o echar juntos». Cogían nueve buenas almorzadas de cada cosecha distinta —trigo, cebada, lino, alubias, lentejas, etc.—, y dividían cada puñado en tres partes. Entonces mezclaban en un montón las 27 partes. Para esto había que emplear el grano que se trilló y aventó primero, apartado y guardado a este propósito. Parte de este grano servía para hacer panes pequeños, uno para cada persona de la casa; al resto se le añadía más cebada o avena para convertirlo en cerveza. La primera cerveza hecha de esta mezcla la bebían el labrador, su esposa e hijos; la segunda se daba a la servidumbre. Cuando estaba lista la cerveza, el labrador escogía una noche en que no esperaba visita. Entonces se arrodillaba ante el barril de cerveza, sacaba un jarro lleno y lo vertía sobre el bitoque del barril, diciendo: «¡Oh tierra fértil, haz que abunde el centeno, la cebada y todas las mieses!» Luego llevaba el jarro a la sala, o donde lo esperaban la mujer y los hijos. En el suelo había un gallo blanco o negro (no colorado) y una gallina del mismo color y de la misma nidada, nacidos en el año. Entonces el labrador se arro-

dillaba, jarro en mano, y daba gracias a Dios por la cosecha y rogaba que fuese buena la siguiente. Luego todos levantaban la mano y decían: «¡Oh Dios, y tú, oh tierra, os ofrecemos este gallo y esta gallina en ofrenda de gracias!» Con esto, el labrador mataba las aves con una cuchara de palo, pues no se permitía cortarles la cabeza. Después de la primera oración y de matar cada una de las aves, vertía un tercio de la cerveza. Entonces su mujer cocía las aves en un puchero sin estrenar. Colocaba un cesto en el suelo, a manera de mesa, y encima se ponían los panes pequeños ya descritos y las aves cocidas. Entonces se traía la cerveza nueva, con un cucharón y tres cubiletes que se reservaban para esta ocasión. Cuando el labrador había llenado los cubiletes con el cucharón, la familia se arrodillaba alrededor de la cesta, el padre pronunciaba una oración y bebía los tres cubiletes de cerveza, siguiendo los demás su ejemplo. Entonces se comía el pan y la carne de las aves y se bebía cerveza hasta que todos habían vaciado cada cubilete nueve veces. No había que dejar nada sin comer, pero si quedaba algo, se comía a la mañana siguiente con las mismas ceremonias. Los huesos se daban al perro; si no lo comía todo, se enterraban los restos en el estiércol de la cuadra. Esta ceremonia se celebraba a principios de diciembre y ese día no se consentía blasfemar.

Ceremonias europeas modernas al comer las primicias del campo o patatas nuevas

Tal era la costumbre hace 200 años o más. Hoy día, en Lituania, cuando se comen patatas nuevas o pan hecho del grano nuevo, todos los comensales, sentados a la mesa, se tiran de los pelos unos a otros; no conocemos el significado de esto último, pero consta una costumbre parecida que observan los lituanos paganos en sus sacrificios solemnes. Muchos estonios de la isla de Oesel no comerán pan hecho del grano nuevo sin morder hierro primero. Aquí el hierro es claramente un hechizo para conjurar el peligro que representa el espíritu que contiene la mies. En Sutherlandshire, en nuestros días, cuando se

recogen patatas nuevas, toda la familia tiene que probarlas, pues si no, «los espíritus que tienen [las patatas] se ofenderían y las patatas se echarían a perder». En un distrito de Yorkshire[1] es costumbre todavía que el pastor protestante corte la primera mies y un informante cree que esta mies se usa para hacer el pan de la comunión. Si está en lo cierto y la analogía está de su parte, esto demuestra cómo la eucaristía cristiana ha absorbido un sacramento que es sin duda mucho más antiguo que el cristianismo.

Ceremonia entre los cheremises al comer las primicias del campo

Cuando los cheremises, pueblo pagano en el banco occidental del Volga, se disponen a comer el primer pan horneado con las primicias del campo, la gente se reúne en la casa de la persona más vieja de la aldea, se deja abierta la puerta que mira al oriente, y todos rezan en esa dirección. Entonces el hechicero o sacerdote le da a cada persona un tarro de cerveza del cual beben hasta la última gota; luego corta y distribuye a todos un bocado de la hogaza para que lo coman. Finalmente, los jóvenes se acercan a los ancianos y postrándose ante ellos exclaman: «Rogamos a Dios para que ustedes vivan, y que el año siguiente Dios nos permita orar por el grano nuevo». El resto de la jornada transcurre en medio de festejos y bailes. La ceremonia completa, señala el autor que la ha descrito, parece casi una caricatura de la Eucaristía. De acuerdo con otro relato, en este día cada jefe de familia, luego de tomar un baño, coloca en un recipiente cierta cantidad de cada tipo de grano, junto con malta, pasteles y bebida. Ofrece el recipiente al sol, mientras agradece a los dioses por las buenas cosas que le han otorgado. Empero, esta parte de la ceremonia es un sacrifico más que un sacramento del grano nuevo.

Ceremonia entre los ainos al comer el nuevo mijo

Dicen que los ainos[2] o ainu de Japón distinguen varias clases de mijo como macho y hembra y que estas clases tomadas en conjunto se lla-

man «el grano de los esposos divinos» (*Umurek haru kamui*). «Por esto, antes de moler el mijo y hacer tortas para el consumo corriente, los viejos hacen algunas para adorarlas. Cuando ya están hechas, les dirigen oraciones muy sentidas, diciendo: "Oh Dios cereal, te adoramos. Has crecido muy bien este año y serás de dulce sabor. Eres bueno. Se alegrará la diosa del fuego y también nosotros nos alegraremos mucho. ¡Oh dios, oh cereal divino, nutre a tu pueblo! Ahora participo de ti, te adoro y te doy gracias". Después de orar así, los devotos toman una torta y la comen; desde este momento ya pueden comer todos del mijo nuevo. Así, con mucho homenaje y oraciones, esta clase de comida se dedica al bienestar de los ainos. Sin duda la ofrenda de mies se considera tributo a un dios, pero ese dios no es otro que la semilla misma, y sólo es dios hasta donde beneficia el cuerpo humano».

Ceremonias observadas en la India al comer el nuevo arroz

Entre los burghers o badagas, una tribu de las montañas Nīlgiri, en la parte meridional de la India, siembra el primer puñado de simiente y siega la primera gavilla un miembro de otra tribu cuyos sujetos son considerados como brujos por los burghers. El grano de la primera gavilla «se moltura ese mismo día, se convierte en obleas y después de ofrecerse como oblación de los primeros frutos en unión del resto de un animal sacrificado, todo ello lo comen el burgher y su familia como ofrenda comunal y sacrificio». Entre los habitantes de Kodagu, región en el sur de la India, un astrólogo designa al hombre que habrá de cortar la primera gavilla de arroz durante la siega. Cuando el Sol se pone toda la familia toma un baño caliente y luego se dirige al arrozal, donde el segador elegido corta un puñado de arroz con una hoz nueva, y distribuye dos o más cañas a cada uno de los presentes. Después todos regresan a la era. Se decora un manojo de hojas con una caña de arroz y se le ata a un poste en el centro de la era. Se trilla, limpia y moltura una

parte del nuevo arroz, y con la harina se hacen unos bollos que cada miembro de la familia come. Luego, todos se dirigen a la puerta de la casa, donde la dueña lava los pies del segador de la gavilla y le presenta primero a él, y después a los demás, una vasija de bronce llena de leche, miel y azúcar, de la que todos be ben un trago. A continuación, el segador prepara un bollo con harina de arroz, plátanos, leche, miel, siete espigas nuevas de arroz, siete cocos, y otros ingredientes. Todos reciben un poco del bollo sobre una hoja *aśvattha* y comen de él. Así termina la ceremonia; el segador se mezcla ahora con sus acompañantes, pues nadie podía tocarlo mientras estaba ocupado en cortar el arroz. Entre los hindúes del sur de la India, comer el arroz nuevo es ocasión de una fiesta familiar llamada *Pongol*. El nuevo arroz se cuece con leche en un puchero nuevo sobre una hoguera encendida a mediodía en la fecha en que, según los astrólogos hindúes, el Sol entra en el trópico de Capricornio. Toda la familia vigila el puchero con gran inquietud, pues según como hierva, así será el año entrante. Si empieza a hervir pronto, el año será próspero, si no, ocurrirá lo contrario. Parte del arroz nuevo cocido se ofrece a la imagen de Gan. eśa[3]; después todos lo comen. En algunas partes septentrionales de la India, la fiesta de la nueva cosecha es conocida por *Navan*, es decir, «grano nuevo». Cuando la mies ha madurado, el dueño saca los agüeros, va al campo, coge cinco o seis espigas de cebada, si es cosecha de primavera, o una de mijo, si es de otoño, las lleva a casa, las seca en el fuego y las mezcla con azúcar poco molida, mantequilla y leche cuajada. Una parte se echa en el fuego en nombre de los dioses del pueblo y de los antepasados; la familia se come el resto. En Gilgit, en el Hindukush, antes del comienzo de la siega de trigo, un miembro de cada familia recolecta en secreto un puñado de espigas al caer la noche. En la puerta de la casa se cuelgan unas cuantas, mientras que el resto se doran al fuego a la mañana siguiente y se comen bañadas en leche. El

día transcurre festivamente y a la mañana siguiente comienza la siega.

Ceremonias entre los chams al labrar, sembrar, recolectar y comer el nuevo arroz

Los chams de Binh-Thuan, en Indochina, no recolectan la cosecha de arroz sin antes haber ofrecido los primeros frutos a Po-Nagar, la diosa de la agricultura, y haberlos consumido sacramentalmente. Estas primicias son recolectadas en los campos sagrados llamados *Hamou-klēk-laoa* o «los campos de la labranza secreta», donde se cultiva y siega con ceremonias especiales. Aparentemente, cultivar la tierra es un crimen que debe perpetrarse en secreto y después expiar. En un día propicio de junio, con los primeros graznidos de los cuervos, dos hombres lle van los búfalos y el arado al campo sagrado, y alrededor de éste trazan tres surcos en absoluto silencio y luego se retiran. Después, al amanecer, el dueño de la tierra arriba con pereza, como por mera coincidencia. Al ver los surcos se detiene, finge sorpresa y grita: «¿Quién labró mi campo en secreto durante la noche?» Regresa a su casa con premura, mata un cabrito o algunas gallinas, cocina las vituallas, y prepara cinco mascadas de betel, unas velas, un frasco de aceite, y tres clases diferentes de agua lustral. Con estas ofrendas y el arado tirado por búfalos, regresa al campo, donde enciende las velas, extiende las vituallas, y con ellas rinde culto a Po-Nagar y al resto de las deidades, diciendo: «Ignoro quién labró mis campos en secreto durante la noche. Oh dioses, perdonen a quienes cometieron semejante falta. Acepten estas ofrendas. Concédanos sus bendiciones. Permítanos continuar con nuestro trabajo». Enseguida, hablando en el nombre de las deidades, él mismo da la respuesta reconfortante: «¡Está bien, comiencen a labrar!» Con el agua lustral moja o rocía a los búfalos, el yugo y el arado. El aceite sirve para ungir el arado y hacer libaciones sobre la tierra. Las cinco mascadas de betel son enterradas. Luego, el propietario siembra un puñado de arroz en los tres surcos que fue-

ron trazados y come las vituallas con su gente. Después de cumplir con diligencia con todos estos ritos, puede comenzar a arar y sembrar su tierra como le plazca. Cuando en este «campo de labranza secreta» el arroz ha crecido lo suficiente para ocultar las palomas, se dedican ofrendas de huevos, patos y gallinas a las deidades; y cuando el arroz está en flor se dedican a Po-Nagar y al resto de los dioses nuevas ofrendas, por lo general compuestas de cinco platos de arroz, dos gallinas cocidas, una botella de aguardiente y cinco mascadas de betel. Finalmente, cuando el arroz en «el campo de la labranza secreta» está listo, debe segarse antes que cualquier otro. Ofrendas de comida, tales como gallinas cocidas, platos de arroz y bollos, entre otras cosas, son extendidas sobre la tierra; una vela es encendida, y un sacerdote o, en su ausencia, el propietario oran para que las deidades protectoras desciendan y disfruten del banquete así preparado pa ra ellas. Después, con una hoz el propietario corta tres cañas de arroz en el centro del campo y tres puñados de grano en un costado, y deposita todo en un pañuelo. Estos primeros frutos son consagrados a Po-Nagar, la diosa de la agricultura. Una vez en casa, los tres puñados de arroz son descascarillados, molturados en un mortero, y presentados a la diosa con estas palabras: «Saborea, oh diosa, estas primicias del campo recién segadas». Más tarde este arroz es comido, y la paja y los cascabillos son quemados. Habiendo hecho todo esto, el propietario toma las tres cañas cortadas en el centro del campo, las pasa a través del humo de madera de agáloco y las cuelga en su casa, donde permanecen hasta la siguiente temporada de cose cha. El grano de estas tres cañas formará la simiente de los tres surcos en «el campo de la labranza secreta». Sólo una vez que se ha cumplido con todas estas ceremonias, el propietario está en libertad para segar lo que resta de ese campo y todos los demás.

Ceremonia de comer los nuevos ñames en Onitsha,

sobre el Níger

La ceremonia de comer los ñames nuevos en Onitsha[4], sobre el Níger, se describe como sigue: «Cada cabecilla aporta seis ñames y corta las ramas tiernas de palmera para colocarlas delante de su cerca, asa tres de los ñames y busca pescado y nuez de cola. Después de asar los ñames, el *Libia* o curandero coge el ñame, lo raspa para convertirlo en una especie de harina y lo divide en dos partes; una la pone sobre los labios de la persona que va a comer el ñame nuevo. El comensal sopla hacia arriba el vapor que sale del ñame caliente y dice: <Doy gracias a Dios por permitirme comer el ñame nuevo> y comienza a mascarlo con apetito, tomando pescado con ello».

El sacramento de las primicias de la tierra combinado con su sacrificio a los dioses o espíritus

En algunos de los festivales que hemos examinado, por ejemplo las ceremonias de los cheremises y los chams, se combina el sacramento de las primicias de la tierra con un sacrificio o presentación de ellas a los dioses o espíritus y, al correr de los tiempos, el sacrificio de los primeros frutos tiende a desplazar al sacramento y aun a remplazarlo. El simple hecho de la ofrenda de las primicias a los dioses o espíritus llega a creerse suficiente preparación para comer del grano nuevo; una vez que los altos poderes han recibido su parte, el hombre queda libre de gozar lo restante. Este modo de conceptuar los nuevos frutos implica que ya no se les considera como animados con vida divina, sino meramente como una dádiva que los dioses conceden al hombre, el cual se obliga a demostrar su gratitud y a tributar homenaje a sus bienhechores divinos devolviéndoles una parte de su munificencia. A continuación daremos más ejemplos del sacrificio de las primicias del campo como un acto distinto a su sacramento[5].

II

Costumbre azteca de comer sacramentalmente una imagen del dios Huitzilopochtli hecha de masa de harina como una forma de comunión con la deidad

La costumbre de comer pan sacramentalmente como cuerpo de un dios era practicada por los aztecas antes del descubrimiento y conquista de México por los españoles. Dos veces al año, en mayo y diciembre, hacían de masa de harina una imagen del gran dios mexicano Huitzilopochtli, y la rompían después en trozos que eran comidos solemnemente por sus adoradores. La ceremonia de mayo está descrita así por el historiador Acosta: «En el mes de mayo hacían los mexicanos su principal fiesta de su dios Huitzilopochtli, y dos días antes de la fiesta, aquellas mozas que dijimos arriba que guardaban recogimiento en el mismo templo y eran como monjas, molían cantidad de semilla de bledos[6], juntamente con maíz tostado, y después de molido, amasábanlo con miel, y hacían de aquella masa un ídolo tan grande como era el de madera, y ponían le por ojos unas cuentas verdes, o azules o blancas, y por dientes unos granos de maíz, sentado con todo el aparato que arriba queda dicho; el cual después de perfeccionado, venían todos los señores, y traían un vestido curioso y rico, conforme al traje del ídolo, con el cual lo vestían; y después de muy bien vestido y aderezado, sentábanlo en un escaño azul, en sus andas, para llevarle en hombros. Llegada la mañana de la fiesta, una hora antes de amanecer, salían todas estas doncellas vestidas de blanco, con atavíos nuevos, y aquel día las llamaban hermanas del dios Huitzilopochtli. Venían coronadas con guirnaldas de maíz tostado y reventado, que parece azahar[7], y a los cuellos, gruesos sartales de lo mismo, que les venían por debajo del brazo izquierdo; puesta su color en los carrillos, y los brazos desde los codos hasta las muñecas, emplumados con plumas de papagayos[8]».

Los hombres jóvenes, vestidos de rojo y coronados con maíz de igual modo que las vírgenes, transportaban el ídolo en sus andas al pie del gran templo de forma piramidal y subían con él

los estrechos escalones acompañados de música de flautas, trompetas, cornetas y tambores. «Y al tiempo que subían al ídolo, estaba todo el pueblo en el patio con mucha reverencia y temor. Acabado de subirlo a lo alto, y metido en una casilla de rosas que le tenían hecha, venían luego los mancebos y derramaban muchas flores de diversos colores, hinchiendo todo el templo dentro y fuera de ellas. Hecho esto, salían todas las doncellas con el aderezo referido, y sacaban de su recogimiento unos trozos de masa de maíz tostado, y bledos, que era la misma de que el ídolo era hecho, hechos a manera de huesos grandes, y entregábanlos a los mancebos, y ellos subíanlos arriba y poníanlos a los pies del ídolo, por todo aquel lugar, hasta que no cabían más. A estos trozos de masa llamaban los huesos y carne de Huitzilopochtli. Puestos allí los huesos, salían todos los ancianos del templo, sacerdotes y levitas, y todos los demás ministros, según sus dignidades y antigüedades, porque las había con mucho concierto y orden con sus nombres y dictados. Salían unos tras otros con sus velos de red de diferentes colores y labores, según la dignidad y oficio de cada uno, con guirnaldas en las cabezas y sartales de flores en los cuellos. Tras éstos salían los dioses y diosas que adornaban en diversas figuras, vestidos de la misma librea, y poniéndose en orden alrededor de aquellos trozos de masa, hacían cierta ceremonia de canto y baile, sobre ellos, con lo cual quedaban benditos y consagrados por carne y huesos de aquel ídolo. Acabada la bendición y ceremonia de aquellos trozos de masa con que quedaban tenidos por huesos y carne del ídolo, de la misma manera los veneraban que a su dios.

Costumbre azteca de ingerir sacramentalmente la carne y los huesos de Huitzilopochtli

»Salían luego los sacrificadores y hacían el sacrificio de hombres, en la forma que está referida arriba, y eran en éste sacrificados más número que en otro día, por ser la fiesta tan principal. Acabados pues, los sacrificios salían luego todos los

mancebos y mozas del templo, aderezados como está dicho; puestos en orden y en hileras los unos en frente de los otros, bailaban y cantaban al son de un tambor que les tañían, en loor de la solemnidad y del ídolo que celebraban, a cuyo canto todos los señores y viejos, y gente principal, respondían bailando en el circuito de ellos, haciendo un hermoso corro como lo tienen de costumbre, estando siempre los mozos y las mozas en medio, a cuyo espectáculo venía toda la ciudad. En este día del ídolo Huitzilopochtli era precepto muy guardado en toda la tierra, que no se había de comer otra comida sino de aquella masa con miel de que el ídolo era hecho, y este manjar se había de comer luego en amaneciendo, y que no se había de beber agua ni otra cosa alguna sobre ello, hasta pasado mediodía, y lo contrario tenían por gran agüero y sacrilegio. Pasadas las ceremonias, podían comer otras cosas. En este ínterin, escondían el agua de los niños, y avisaban a todos los que tenían uso de razón que no bebiesen agua porque vendría la ira de dios sobre ellos, y morirían; y guardaban esto con gran cuidado y rigor. Concluidas las ceremonias, bailes y sacrificios, íbanse a desnudar y los sacerdotes y dignidades del templo tomaban el ídolo de masa, y desnudábanle de aquellos aderezos que tenía, y así a él como a los trozos que estaban consagrados, los hacían muchos pedazos y comenzando desde los mayores, repartíanlos y dábanlos a modo de comunión a todo el pueblo, chicos y grandes, hombres y mujeres, y recibíanlo con tanta reverencia, temor y lágrimas, que ponía admiración, diciendo que comían la carne y huesos de dios, teniéndose por indignos de ellos; los que tenían enfermedades pedían para ellos, y llevábanselo con muchas reverencias y veneración[9]».

La doctrina de la transustanciación o conversión mágica del pan en la carne entre los antiguos aztecas y los brahmanes

De este interesante pasaje aprendemos que los antiguos mexicanos, aun antes de la llegada de los misioneros católicos, estaban plenamente familiarizados con la

doctrina teológica de la transustanciación y actuaban en sus solemnes ritos religiosos fundándose en ella[10]. Creían que por la consagración del pan por sus sacerdotes podían convertirlo en el verdadero cuerpo de su dios, para que todos los que participasen del pan consagrado entrasen en comunión mística con la deidad, al recibir una parte de su sustancia divina dentro de sí mismos. La doctrina de la transustanciación, de la conversión mágica del pan en carne, era también familiar a los arios de la India antigua, mucho tiempo antes que se extendiera y aun apareciera el cristianismo. Los brahmanes enseñaban que los bollos de arroz ofrecidos en sacrificio eran sustitutos de seres humanos, y que eran de hecho convertidos en cuerpos verdaderos de hombres por la manipulación del sacerdote. Leemos que «cuando ello [los bollos del arroz] consiste todavía en harina de arroz, es el pelo; cuando vierte agua sobre ello se convierte en piel y cuando lo amasa, en carne, porque se hace consistente y consistente también es la carne; al cocerse en el horno, se hace hueso, pues se convierte algún tanto en duro y duro es el hueso. Y cuando él lo saca [del fuego] y lo ro cía de manteca, se cambia en tuétano. Esto es el conjunto que ellos denominan el sacrificio animal quíntuplo». Estas asombrosas transformaciones que el sacerdote opera todos los días sobre los bollos de arroz en nada se comparan, sin embargo, con las que los dioses mismos ejecutaron al instituir el rito por vez primera: el caballo y el buey que sacrificaron se transformaron respectivamente en un *bos gaurus*[11] y en un *gayal*; la oveja se convirtió en camello, y la cabra en una especie fantástica de venado, provista de ocho patas y capaz de matar a leones y elefantes. En suma, ni los antiguos hindúes ni los an tiguos mexicanos tendrían mucho que aprender de los más refinados misterios de la teología católica.

La comida sagrada no debía ser profanada por contacto con comida corriente

Ahora también podemos comprender perfectamente por qué, en el día de su

comunión solemne con la deidad, los mexicanos rehusaban comer de ningún otro alimento que el consagrado, que ellos adoraban como carne y huesos verdaderos de su dios, y por qué hasta mediodía no podían beber nada de nada, ni aun agua: temían sin duda profanar la porción de Dios que tenían en sus estómagos con el contacto de las cosas corrientes. Un temor piadoso parecido conducía a los indios creek y seminoles, como ya hemos visto, a adoptar el expediente más eficaz de aclarar sus cuerpos mediante un purgante fuerte antes de atreverse a participar del sacramento de los primeros frutos. Ahora también podemos conjeturar la razón por la que los muchachos zulúes, tras ingerir la carne del toro negro en la fiesta de las primicias de la tierra, tienen prohibido beber cualquier cosa hasta el día siguiente.

Costumbre azteca de matar al dios Huitzilopochtli en efigie para luego comerlo

En el festival del solsticio hiemal en diciembre, los aztecas mataban primero en efigie a su dios Huitzilopochtli, y después se lo comían. Como una preparación para esta solemne ceremonia, moldeaban una imagen de la deidad con figura humana con semillas de diversas clases, formando una pasta con sangre de niños; los huesos del dios los representaban con pedazos de madera de acacia. Colocaban esta imagen en el altar principal del templo y el día de la fiesta el rey ofrendaba incienso ante ella. Al día siguiente temprano la bajaban y la emplazaban erguida sobre sus pies en un gran vestíbulo, y entonces un sacerdote, llevando el nombre y representando el papel del dios Quetzalcóatl, cogía un dardo con la punta de pedernal y lo hundía en el pecho de la imagen de pasta acribillándola. Esto lo llamaban «matar al dios Huitzilopochtli para que su cuerpo pudiera ser comido». Otro de los sacerdotes cortaba y sacaba el corazón de la imagen y se lo daba a comer al rey. El resto de ella lo dividían en trocitos diminutos, de los que todos los hombres, importantes o humildes, hasta los ni ños varones en

su cuna, recibían la partícula para comerla; pero ninguna mujer probaba el manjar. La ceremonia se denominaba *teoqualo*, o sea «el dios es comido».

Comunión con la divinidad por medio de la ingestión de su efigie entre los huicholes de México y los mālas de la India meridional

Costumbre católica de ingerir efigies de la Madona

La costumbre de entrar en comunión con un dios ingiriendo su efigie sobrevivió hasta épocas recientes entre los indios huicholes de México. En un estrecho valle, al pie de un prominente risco de piedra rojiza, tienen un pequeño templo techado con juncos en honor del dios del fuego, y hasta épocas recientes aquí se erguía una pequeña imagen de la deidad en forma humana toscamente esculpida con ceniza volcánica solidificada. El ídolo lucía muy sucio y estaba embadurnado con sangre, y en su costado derecho había una oquedad producto de la fe y la devoción de sus fieles, quienes creían que el poder para curar y un conocimiento secreto podían adquirirse comiendo un poco del cuerpo sagrado del dios. En consecuencia, chamanes o curanderos que deseaban hacerse de una reserva de estos prodigios, tan útiles en el ejercicio de su profesión, tenían por costumbre visitar el templo, donde, después de depositar una ofrenda de comida o un cuenco votivo, rascaban con sus uñas algunos trocitos del cuerpo del dios y los tragaban. Habiendo participado de esta forma de comunión con la deidad debían abstenerse de comer sal y de tener cualquier encuentro carnal con sus esposas por cinco meses. Igual mente, los mālas, una casta de parias en el sur de la India, se comunican con la diosa Sunkalamma ingiriendo su efigie. La comunión tiene lugar durante el matrimonio. Con una mezcla de arroz y mungo previamente cocinados, elaboran una imagen de la diosa en la forma de un cono truncado; la imagen es engalanada con un pendiente para la nariz, guirnaldas y otros símbolos religiosos. Enseguida ofrendan a la imagen arroz, incienso, alcanfor y coco, y sacrifican un carnero o un cabrón. Consumado el sacrificio, las personas reuni-

das se postran en silencio frente a la efigie, y a continuación la rompen en trozos, distribuyen los pedazos y los tragan. Sin duda creen que de este modo absorben la esencia divina de la diosa cuyo cuerpo hecho añicos acaba de pasar a sus estómagos. En Europa, la Iglesia católica ha recurrido a medios similares para que el fiel pueda disfrutar del inefable privilegio de ingerir al niño Dios y a su Madre. Con este fin se imprimen imágenes de la Madona con una sustancia soluble e inofensiva, que luego son vendidas en pliegos parecidos a los de las estampillas postales. El creyente compra tantos de estos emblemas sagrados como necesite, y añadiendo uno o más a su comida traga el bolo. La práctica no está restringida al pobre e ignorante. En su juventud Count von Hoensbroech y su devota madre acostumbraban ingerir de este modo porciones de Dios y la Madona con sus alimentos[12].

III

Panes llamados maniae, *horneados en Aricia*

Efigies de lana dedicadas en Roma a Mania, la madre o abuela de los espíritus, durante la Compitalia

Las hogazas de Aricia pudieron haber sido panes sacramentales horneados a imagen del rey del bosque

Ahora estamos en condiciones de sugerir una explicación del proverbio «hay muchos manii en Aricia[13]». Había unos panes a los que daban forma humana, llamados por los romanos *maniae*, y parece que esta clase de pan se hacía especialmente en Aricia. Ahora bien, mania[14], nombre de uno cualquiera de estos panes, era también el nombre propio de la madre o abuela de los espíritus, a la que se dedicaban, en la fiesta de la Compitalia[15], unas efigies de lana con forma de hombres y mujeres. Colgaban estas efigies en las puertas de todas las casas de Roma; una efigie por cada hombre libre de la casa y otra de distinta clase por cada uno de los esclavos. La razón era la creencia de que en este día los espíritus de los muertos andaban rondando por allí cer-

ca y se esperaba que de propósito o por simple inadvertencia se llevaran las efigies de la puerta en vez de llevarse a la gente que vivía en la casa. Según la tradición, estos muñecos de lana fueron los sustitutos de una costumbre sacrificial anterior. Es imposible razonar con firmeza sobre un dato tan fragmentario e incierto, pero creemos que vale la pena sugerir que los panes de forma humana que parece se hornearon en Aricia tal vez fuesen panes sacramentales y que, en tiempos antiguos, cuando mataban anualmente al divino rey del bosque, se hacían panes a su imagen, semejantes a las figuras de pasta de los dioses de México, India y Europa, que eran comidas sacramentalmente por sus adoradores. El sacramento mexicano en honor de Huitzilopochtli también se acompañaba de sacrificios humanos. La tradición de ser el fundador del bosque sagrado de Aricia un hombre llamado Manius, del que descendieron muchos *manii*, no es otra cosa que un mito etimológico inventado para explicar el nombre de *maniae* aplicado a estos panes sacramentales. Unos confusos recuerdos de la conexión original de estos panes con los sacrificios humanos pueden quizá entreverse en la leyenda que nos cuenta que las efigies de pan dedicadas a Mania (la madre de los espíritus) en la fiesta de la Compitalia fueron sustitutos de víctimas humanas.

Capítulo 22

La dieta de carne[*]

Costumbre de matar e ingerir el espíritu del grano sacramentalmente

Creencia del salvaje de que comiendo un animal o un hombre adquiere sus cualidades

Ya nos referimos a la costumbre de matar un dios entre los pueblos que han alcanzado una etapa social agrícola. Hemos visto que el espíritu del grano o de otras plantas cultivadas se representa casi siempre en forma animal o humana y que en algunos lugares ha prevalecido la costumbre de matar anualmente al representante humano o animal del dios. En la primera parte de esta obra se contiene implícita una razón de esta occisión del espíritu del grano en la persona de su representante; suponemos que el propósito era preservarlo, a él o a ella (pues el espíritu del grano es con frecuencia femenino), del debilitamiento de la vejez, transfiriendo el espíritu mientras está sano y fuerte a la persona de un sucesor joven y vigoroso. Aparte del deseo de renovar sus energías divinas, la muerte del espíritu del grano puede haberse considerado inevitable bajo las hoces o cuchillos de los segadores y sus adoradores y, por consiguiente, pueden haberse sentido forzados a doblegarse a tan triste necesidad. Pero, además, hemos encontrado una costumbre muy extendida: ingerir sacramentalmente al dios, ya en forma de hombre o de animal que representa al dios o en forma de pan con figura humana o animal. Las razones para participar así del cuerpo del dios son, desde el punto de vista primitivo, bastante sencillas. El salvaje comúnmente cree que comiendo la carne de un animal u hombre adquiere no sólo las cualidades físicas, sino también las cualidades intelectuales y morales que son características del animal o del hombre; así que, cuando la criatura se

considera divina, nuestro ingenuo salvaje espera naturalmente absorber una parte de su divinidad junto con su sustancia material. Puede ilustrarse perfectamente con ejemplos esta fe común en la adquisición de virtudes o vicios de muchas clases por intermedio del alimento animal, aun cuando no se pretenda que las viandas consistan en cuerpo o sangre de un dios. La doctrina forma parte de un sistema extensamente ramificado de magia simpatética u homeopática.

Creencias de los indios norteamericanos respecto a la magia homeopática de la carne de los animales

Así, por ejemplo, los creeks, cherokees y demás tribus emparentadas de indios norteamericanos «creen que la naturaleza posee la propiedad de transfundir a los hombres y animales las cualidades de los alimentos que usan o de los objetos presentes a sus sentidos; el que se alimenta de carne de ve nado es, de acuerdo con el sistema físico de este animal, más veloz y sagaz que el hombre que vive de la carne del desmañado oso o de las inermes aves de corral, del ganado manso o de la pesada cerda enlodada. Por esta razón varios de sus ancianos recomendaban un régimen en las comidas y dicen que antiguamente sus jefes más poderosos obedecieron a una constante regla en su dieta y rara vez comían de un animal torpe o de movimientos pesados, imaginando que transmitían al conjunto de su constitución física una torpeza que los inhabilitaba para ejercer con el vigor necesario sus deberes marciales, civiles y religiosos». Los indios zaparos de Ecuador, «a no ser por necesidad, no quieren comer la mayoría de las veces ninguna carne pesada, como tapir y pecarí, reduciéndose a monos, aves, ciervo, pescado, etc., principalmente porque arguyen que las carnes pesadas los harán pesados como los animales de donde proviene esa carne, impidiéndoles ser ágiles e incapacitándolos para la caza». Asimismo, algunos de los indios brasileños no quie ren comer animal cuadrúpedo, pájaro o pez que corra, vuele o nade despacio, por temor de que participando de su carne pue-

dan perder su agilidad y quedar inhábiles para escapar de sus enemigos. Los caribes se abstenían de la carne de cerdo, temerosos de que les achicara los ojos como a cerdos, y se negaban a comer tortugas por la aprensión de que si lo hacían se volverían estúpidos y pesados como el animal. Entre los fans de África Occidental, los hombres en la plenitud de su vida no comen jamás tortuga por una razón parecida; imaginan que, haciéndolo, su vigor y ligereza de pies desaparecerían. Los ancianos pueden comer tortuga sin trabas, porque habiendo perdido ya su agilidad para correr, no puede hacerles daño alguno la carne del animal de paso lento. Algunos de los indios chiriguanos, en la región oriental de Bolivia, no tocaban la carne de vicuña porque imaginaban que si la comían se volverían lanudos como la vicuña. En contraste, los abipones de Paraguay comían la carne de jaguar para adquirir la ferocidad del animal, y de hecho se dice que el número de jaguares consumidos con este fin era muy gran de. Por razones similares comían vorazmente la carne de toros, venados, jabalíes y osos hor migueros, persuadidos de que participando con regularidad de estos alimentos su fuerza, vigor y arrojo aumentarían. Por el contrario, la mera idea de comer gallinas, huevos, ovejas, pescado y tortugas les parecía detestable, pues creían que estas tiernas viandas provocaban pereza y languidez física, y cobardía mental. Los indios thompson de la Columbia Británica no se atreverían a comer el corazón de un urogallo ni permitirían que sus perros devorasen esta ave, por temor a volverse tontos como ella.

Antiguas creencias respecto a la magia homeopática de la carne de los animales

Cuando un hombre wagogo del África Oriental alemana mata un león, se come el corazón para hacerse bravo como un león y cree que comer el corazón de una gallina lo acobardaría. Entre los ja-luo, una tribu de negros nilóticos, los hombres jóvenes se comen la carne del leopardo con el objeto de volverse feroces en la guerra. Guerreros nativos del sureste africano a

veces cocinan y se comen la carne del león y del guepardo, esperando de ese modo hacerse tan bravos como los leones. Cuando un ejército zulú se prepara para la batalla, los guerreros comen rebanadas de carne untadas con un polvo hecho de la carne seca de varios animales, tales como leopardo, león, elefante, serpientes y otros, pues se piensa que de este modo los soldados adquirirán el coraje y otras virtudes guerreras propias de estos animales. Cuando un zulú mata a una bestia salvaje, por ejemplo un leopardo, suele darle a sus hijos la sangre para que la beban, y asar el corazón para que se lo coman, esperando que de ese modo se conviertan en hombres valientes y osados. Sin embargo, hay quienes piensan que esto es peligroso porque puede producir un arrojo carente de prudencia, ocasionando que un hombre se precipite hacia su propia su muerte. Los wabondëi de África Oriental se comen el corazón de leones o leopardos, pues creen que de ese modo el comensal se hace fuerte y valiente. En África Central Británica, quienes aspiran a adquirir valor consumen la carne de león, en especial el corazón, mientras que los lascivos se comen los testículos de cabrones. Entre los suk de África Oriental Británica, a veces se da a los niños la grasa y el corazón de un león para que los coman y de ese modo se hagan fuertes; sin embargo, no tienen permitido saber lo que están comiendo. Las mujeres árabes del norte de África dan de comer a sus hijos varones trozos del corazón de un león para hacerlos intrépidos. Los pueblos de habla ewe, en África Occidental, creen que la carne de elefante hace fuerte a quien la come. Antes de marchar a una batalla, los guerreros wajagga beben una poción mágica que a menudo in cluye virutas del cuerno y la piel de un rinoceronte mezcladas con cerveza; supuestamente esto les confiere el vigor y la fuerza del animal. Cuando una enfermedad grave ha atacado un kral zulú, el curandero coge un hueso de perro muy viejo o un hueso de vaca vieja o de otro animal muy viejo, y se lo administra lo mismo

a sanos que a enfermos con el propósito de que puedan vivir tantos años como viejos son los huesos de que ellos han participado. De igual manera, para devolver al anciano Jasón su perdida juventud, la maga Medea infundió en sus venas un cocimiento de hígado de ciervo longevo y la cabeza de un cuervo que había sobrevivido a nueve generaciones de hombres[1]. En la Antigüedad se ingería la carne de ciervo y cuervo con otros fines además de prolongar la vida. Puesto que existía la creencia de que el ciervo no padecía fiebre, algunas mujeres acostumbraban con sumir carne de ciervo todas las mañanas, y, según se cuenta, de este modo alcanzaban una edad muy avanzada sin haber sufrido jamás de fiebre. La carne de ciervo perdía sus propiedades sólo si el animal había sido matado con más de un golpe. Igualmente, los antiguos adivinos buscaban quedar saturados de un espíritu profético tragando las partes vitales de aves y animales agoreros. Por ejemplo, creían que comiendo el corazón de cuervos, topos o halcones introducían a su cuerpo, junto con la carne, el alma profética de la criatura.

Creencias de los dayakos y los ainos respecto a la magia homeopática de la carne de los animales

Entre los dayakos del noroeste de Borneo, los jóvenes y los guerreros no comen carne de venado, pues los haría tan tímidos como son los ciervos; pero las mujeres y hombres muy viejos tienen libertad para comerlo. Sin embargo, entre los kayanos de la misma región y que comparten la misma idea de los malos efectos de comer venado, los hombres pueden participar de tan peligrosa vianda tomando la precaución de cocinarla al aire libre, pues suponen que así el tímido espíritu del animal escapa inmediatamente a la selva y no se adentra en el que lo come. Los ainos de Japón piensan que la nutria es un animal sumamente olvidadizo, y a menudo llaman a una persona con mala memoria «cabeza de nutria». Por otra parte creen que el corazón del mirlo de agua es sumamente sabio y que en su lenguaje el ave es muy elocuente. Por consiguiente, cuando

la matan se apresuran a abrirla para sacar el corazón y tragárselo antes de que se enfríe o de que sufra algún daño. Siempre que una persona lo haga así, se convertirá en sabio y será muy elocuente, poniéndose en condiciones de vencer dialécticamente a sus adversarios. En la India septentrional, la gente imagina que el que se coma los ojos de una lechuza podrá ver en la oscuridad lo mismo que las lechuzas.

La carne y la sangre, en especial el corazón, de los hombres muertos son ingeridas con el fin de adquirir las virtudes del difunto

También la carne y la sangre de los hombres muertos es corrientemente comida y sorbida para inspirar bravura, sabiduría y otras cualidades en que los comidos descollaban, o las que se suponía que tenían su asiento especial en la víscera o trozo particular ingerido. Así, entre las tribus montañesas de África sudoriental hay ceremonias por las que los jóvenes están constituidos en hermandades o logias, y entre los ritos de iniciación, uno tiene por objeto infundir bravura, inteligencia y otras cualidades en los novicios. Siempre que matan a un enemigo de relevante valentía, su hígado, considerado asiento del valor; sus orejas, supuestos asientos de la inteligencia; la piel de su frente, que se cree ser el lugar de la perseverancia; sus testículos, tenidos como centros de la fuerza, y otros miembros considerados como el asiento de otras virtudes, se separan del cadáver y se incineran. Guardan las cenizas con mucho cuidado en un cuerno de toro, y durante las ceremonias observadas en la circuncisión, las mezclan con otros ingredientes formando una especie de pasta que es administrada por el sacerdote tribal a los jóvenes. Por este medio, la fuer za, el valor, la inteligencia y otras virtudes del muerto se transmiten, en su opinión, a quienes la comen. Cuando los basutos de las montañas han matado a un enemigo muy bravo, inmediatamente le arrancan el corazón y se lo comen, porque ello les dará valentía y fuerzas para batallar. Al terminar la batalla, el hombre que ha matado a este tipo de enemigo es llevado ante el

jefe de la tribu y recibe del médico una mezcla que mastica con su comida. Al tercer día debe lavar su cuerpo en agua corriente, y pasados 10 días puede regresar con sus esposas e hijos. Igualmente, en la batalla un guerrero ovambo arrancará el corazón de su enemigo caído, en la creencia de que comiéndole adquirirá la bravura del hombre muerto. Prácticas y creencias similares prevalecen en algunas tribus del África Central británica, sobre todo entre los angonis. Estas tribus mutilan a los muertos y reducen a cenizas las partes arrancadas. Después mezclan las cenizas en un caldo o sopa, «que debe "sorberse" con la mano y arrojarse a la boca, mas no tragarse como se hace con la comida ordinaria, para infundir en los soldados bravura, perseverancia, fortaleza, estrategia, paciencia y sabiduría». En antaño, siempre que un guerrero nandi mataba a un enemigo procedía a comer un bocado del corazón del hombre muerto con el fin de adquirir bravura. Los wagogo, en África Oriental, hacen lo mismo y con fines similares. Cuando Sir Charles McCarthy fue muerto por los achantis el año 1824, cuentan que su corazón fue devorado por los jefes del ejército achanti, para impregnarse de su valor. Secaron su carne y la repartieron con el mismo propósito entre los oficiales inferiores y sus huesos estuvieron guardados mucho tiempo en Coomassie, como fetiches nacionales[2]. Entre los yorubas, los sacerdotes de Ogun, el dios de la guerra, acostumbran arrancar los corazones de sus víctimas humanas, para luego ponerlos a secar, desmenuzarlos hasta reducirlos a polvo, mezclarlos con ron y venderlos a personas en busca de valentía, quienes tragan la mezcla creyendo que de ese modo absorberán la virilidad de la que supuestamente el corazón es asiento.

Ingestión de otras partes del cuerpo con el objeto de adquirir las virtudes del difunto

Aunque corrientemente se ingiera el corazón humano con el designio de infiltrar en el que lo devora las cualidades de su posesor original, no es, como acabamos de ver, la única parte

del cuerpo que se consume con este pro pó sito. Así, en Nueva Caledonia los vencedores en una pelea tenían la costumbre de ingerir los cuerpos de sus víctimas, «no, como podría suponerse, por un gusto por la carne humana, sino con el fin de asimilar parte de la bravura que se cree poseía el muerto». Entre las tribus a los alrededores de Maryborough, en Queensland, cuando un hombre moría durante una pelea ceremonial, sus amigos acostumbraban desollarlo y comerlo, de modo que sus cualidades guerreras pasaran a los comensales. Los guerreros de las tribus theddora y ngarigo del sureste australiano se comían las manos y los pies de sus enemigos muertos, creyendo adquirir por este medio algo de las cualidades y el valor de los muertos. Entre los dieri, en Australia central, cuando una partida de verdugos formalmente constituida condenaba y ejecutaba a un hombre, las armas con las que se perpetraba el crimen eran lavadas en una pequeña vasija de madera, y la mezcla sanguinolenta era administrada a los asesinos conforme a la manera prescrita: mientras ellos yacían recostados sobre sus espaldas, los ancianos vertían la mezcla en sus bocas. Se creía que esto les daba el doble de vigor y bravura, y un enorme valor en cualquier empresa futura. Los kamilarois de Nueva Gales del Sur se comían tanto el hígado como el corazón de un hombre bravo para obtener su bravura. En Tonkín también hay la superstición de creer que el hígado de un hombre valiente hace valiente al que lo come. Así, en 1837, cuando un misionero católico fue decapitado en Tonkín, el verdugo arrancó el hígado de la víctima y comió de él una parte, mientras un soldado trataba de devorar crudo otro pedazo. Con el mismo designio los chinos se tragaban la bilis de los bandidos notorios que eran ejecutados. Los dayakos de Sarawak ingerían las palmas de las manos y la carne de las rodillas de sus víctimas, con el fin de hacer firmes sus propias manos y fortalecer sus rodillas. Los tolalakis, famosos cazadores de cabezas de Célebes central, be-

ben la sangre y comen el cerebro de sus enemigos muertos para hacerse bravos. Los italones de las islas Filipinas beben la sangre de sus víctimas y comen la parte posterior del cráneo y sus vísceras crudas para adquirir su valor. Por la misma razón los efugaos, otra tribu filipina, se comen los sesos de sus enemigos. El célebre jefe zulú Matuana bebió la bilis de 30 jefes cuyos pueblos había destruido, creyendo que la poción lo fortalecería.

Es una fantasía zulú la de que comiendo el centro de la frente (entrecejo) y las cejas de un enemigo se adquiere el poder de mirar sin pestañear a cualquier enemigo. En Tud o la isla de los Guerreros, en el estrecho de Torres, los hombres se bebían el sudor de renombrados guerreros, y se comían los recortes de sus uñas, recubiertas con sangre humana. La finalidad de todo ello era «hacerse fuertes como las rocas; vencer el temor». En Nagir, otra isla en el estrecho de Torres, con el fin de infundir bravura en los niños, los guerreros acostumbraban arrancarle a sus víctimas los ojos y la lengua, y después de machacarlos y mezclarlos con su orina, daban la mezcla al niño, quien la recibía con los ojos cerrados y la boca abierta sentado entre las piernas del guerrero. Antes de cualquier expedición bélica, la gente de Minahassa, en Célebes, acostumbraba coger los mechones de pelo de un enemigo muerto y a remojarlos en agua hirviendo para extraer su valor; después, los guerreros se tragaban esta infusión de bravura. En Nueva Zelanda, «el jefe era un *atua* [dios], pero había dioses poderosos y dioses impotentes; como es natural, cada cual pensaba de sí mismo ser de los primeros; en consecuencia, el plan a seguir era incorporar los espíritus de los demás al suyo. Así, cuando un guerrero mataba un jefe, inmediatamente le arrancaba los ojos y se los tragaba. Como se suponía que el *atua tonga*, o divinidad, residía en estos órganos, no sólo mataba el cuerpo sino que también se apoderaba del alma de su enemigo y, por tanto, cuantos más jefes matase, mayor sería su divinidad».

A veces el salvaje busca establecer un pacto de amistad con sus enemigos muertos bebiendo su sangre

Por extraño que pudiera parecernos, uno de los motivos que induce a un guerrero salvaje a comerse la carne o beber la sangre del enemigo al que ha dado muerte parece ser el deseo de formar un pacto indisoluble de amistad y hermandad con su víctima. Existe una creencia muy extendida entre los salvajes de que al transfundir mutuamente un poco de su sangre dos hombres se vuelven parientes y aliados. Una vez que corre la misma sangre en las venas de ambos, ninguno puede herir al otro sin a la vez hacerse daño a sí mismo. De este modo, los dos se han dado el lazo más fuerte, el mejor de los rehenes posibles, para su buena conducta. De conformidad con esta teoría, el guerrero primitivo busca hacer de su enemigo muerto el más fiel de los amigos y para ello bebe su sangre o traga su carne. Ésta parece ser, en todo caso, la idea que subyace a las siguientes costumbres. Cuando un indio arawako de la Guayana Británica asesina a otro, visita la tumba de su víctima tres noches después, y tras encajar un puntiagudo palo en el cadáver, lame y traga toda la sangre adherida al palo, pues piensa que si no degustara la sangre de su víctima, enloquecería y moriría, mientras que al hacerlo aleja cualquier consecuencia negativa que pudiera perseguirle a causa del crimen. Entre los nandi existen creencias y prácticas similares: «Incluso hoy en día, cuando un nandi mata a una persona de otra tribu, en un recipiente hecho con hierba lava cuidadosamente la sangre adherida a la espada o la lanza; después, el asesino bebe la sangre. Se cree que de no hacerlo el hombre enloquecería». También entre las tribus del Bajo Níger, «el verdugo tiene la costumbre y la obligación de lamer la sangre en la hoja de la espada»; más todavía, «en todas estas tribus es común la costumbre de lamer la sangre en la hoja de una espada con la que se ha matado a un hombre en la batalla. La explicación que al respecto me dieron los ibos, la cual goza del consenso general, es que, de no hacer-

lo, el acto de matar afectaría de tal modo a los ejecutores que éstos acabarían ocasionando estragos entre su propia gente, pues ver y oler sangre los vuelve completamente insensibles e indiferentes respecto a cualquier consecuencia. Sorber la sangre es el único remedio seguro, y el único método para poder recuperar la cordura». Entre los shans, los verdugos creen que de no probar la sangre de sus víctimas pronto caerían enfermos.

Comunión con el muerto tragando sus cenizas

Otro modo de entrar en comunión con un muerto a través de sus restos corporales es triturar sus huesos hasta hacerlos polvo o quemarlos reduciéndolos a cenizas, y luego tragar el polvo o las cenizas mezcladas con comida o bebida. Varias tribus indias de Sudamérica han seguido este método para absorber las virtudes o apropiarse de las almas de familiares fallecidos. Así, los tarianas, los tucanos y otras tribus del valle del Amazonas, aproximadamente un mes después del funeral, exhuman el cadáver, para entonces en un estado avanzado de putrefacción, y lo ponen al fuego en una enorme sartén u horno hasta que, en medio de un espantoso hedor, se consumen las partes volátiles, dejando únicamente una pasta negra carbonizada. Entonces machacan esta pasta hasta formar un fino polvo que mezclan con varias tinajas de la cerveza local. Todos beben hasta la última gota del licor, pues creen que de este modo las virtudes del difunto se transmiten al bebedor. Igualmente, los xomanas y los passes, en el Río Negro y el río Japura del Brasil, acostumbraban quemar los huesos del muerto y mezclar las cenizas con su bebida, «pues imaginaban que de esta forma recibían en su propio cuerpo el espíritu de sus amigos fallecidos». Podemos suponer que este mismo motivo subyace a la costumbre donde sea que ésta ha sido observada por los indios de Sudamérica, incluso cuando nuestras autoridades en el tema no hayan hablado expresamente del mismo. Por ejemplo, los retoroños, pechuyos y

guarayos, en la región oriental de Bolivia «expresaban lo que sentían por sus muertos mediante una singular costumbre: una vez que el cuerpo se había desintegrado, exhumaban los huesos, los hacían polvo, los mezclaban con maíz y formaban una especie de torta. Esta torta era considerada el signo más fuerte de amistad que alguien podía ofrecer y de la que alguien podía participar. Algunos de los primeros misioneros fueron agasajados con este pan familiar sin saber lo que estaban comiendo». También en la provincia de Coro, en el noroeste de Ve nezuela, cuando un jefe moría, su deceso era lamentado durante la noche mientras se recordaban sus acciones; después de esto, pasaban su cuerpo por el fuego, lo machacaban hasta hacerlo polvo y lo bebían mezclado con el aguardiente local, pensando que éste era el tributo más grande que podían rendirle. Los indios tauaré del río Enivra queman a sus muertos, guardan sus cenizas en carrizos huecos e ingieren una porción con cada comida. Del mismo modo, en la Antigüedad Artemisa expresó su amor y su tristeza por su esposo muerto, Mausoleo, reduciéndole a cenizas y bebiendo éstas con agua.

La costumbre primitiva de ingerir el cuerpo del dios

Cicerón acerca de la transustanciación

Ahora es fácil colegir por qué un salvaje desea participar de la carne de un animal que considera divino. Comiendo el cuerpo del dios, compartirá los poderes y atribuciones del dios. Y si el dios lo es del grano, éste será su propio cuerpo; si es un dios de la vid, el jugo de la uva será su sangre; de manera que comiendo el pan y bebiendo el vino, los fieles participan del verdadero cuerpo y sangre de su dios. Así pues, beber vino en los ritos de un dios de la vid, como Dionisos, no es un acto de francachela, sino un sacramento solemne. Sin embargo, llega un momento en que hombres razonables encuentran difícil entender cómo nadie en sus cabales puede suponer que comiendo pan o bebiendo vino consume el cuerpo o la sangre de una deidad. «Cuando llamamos al grano Ceres y

al vino Baco —dice Cicerón— usamos una figura retórica vulgar; ¿puede imaginarse que haya alguien tan loco que crea que la cosa que está comiendo es un dios?»[3] Al escribir esto, el filósofo romano no previó que, tanto en la misma Roma como en los países que de ella derivaron su fe, la creencia por él estigmatizada como insensata estaba destinada a perdurar por miles de años, como doctrina religiosa cardinal, entre pueblos que se enorgullecen de su ilustración religiosa en comparación con las ciegas supersticiones de la Antigüedad pagana. Muy poco es lo que incluso las grandes mentes de una generación pueden prever sobre el sinuoso curso que la fe religiosa de la humanidad habrá de tomar en el futuro.

Capítulo 23

Occisión del animal divino[*]

I

Tribus ganaderas y cazadoras, de igual modo que las agrícolas, han tenido el hábito de matar y comer a los seres a quienes ellos adoran

Los indios de California acostumbraban matar solemnemente al gran zopilote al que adoraban; creían que a pesar de matarlo año con año, siempre renacía

En los precedentes capítulos hemos demostrado que muchos pueblos que han progresado tanto como para subsistir principalmente de la agricultura, han tenido el hábito de matar y comer a sus farináceas deidades, ya en su propia forma de grano, arroz y demás, o en las prestadas figuras de hombres y animales. Nos queda demostrar que las tribus ganaderas y cazadoras, de igual modo que las agrícolas, han tenido el hábito de matar a los seres a quienes ellos adoran. Nuestro primer ejemplo está entresacado de los indios de California, que viviendo en un país fértil, bajo un cielo sereno y clemente, a pesar de ello se encontraban cerca del nivel más bajo de la escala salvaje. Sobre la escabrosa franja costera que rompe la extensa línea de arenas rasas que reciben el oleaje del Pacífico, se levantaba en antaño, no lejos del borde de los grandes arrecifes, la casona blanca de la misión de San Juan Capistrano. Entre los monjes que aquí impusieron a un puñado de miserables indios la austera disciplina de la España católica se encontraba el padre Jerónimo Boscana, quien nos ha legado un testimonio inestimable de las costumbres y las supersticiones de su salvaje horda. Nos cuenta que la tribu acagchemen adoraba al gran zopilote[1] y una vez al año celebraban en su honor una fiesta llamada *panes* o fiesta del ave. El día elegido para el festival se daba a conocer al público

la tarde antes de su celebración y al momento se hacían los preparativos para la erección de un templo especial (*vanquech*), que creemos era un recinto circular u oval de estacada o valla, y dentro, puesto sobre un cañizo, un chacal o perro de pradera disecado representando al dios Chinigchinich. Cuando el templo estaba terminado, llevaban al ave en procesión solemne y la ponían sobre un altar erigido para ella. Después todas las mujeres jóvenes, solteras y casadas, comenzaban a correr de un lado para otro como aturdidas, unas en una dirección y otras en otra mientras los ancianos de ambos sexos permanecían silenciosos espectadores de la escena y los capitanes, ataviados con plumas y pintados, danzaban alrededor de su ave dorada. Concluida esta ceremonia, cogían al ave y la llevaban al templo principal con toda la asamblea junta en el desfile, yendo a la cabeza de la procesión los capitanes bailando y cantando. Llegados al templo, mataban al ave sin derramar una sola gota de sangre, la desollaban sacando la piel entera y con sus plumas, para guardarla como reliquia o para hacer el atavío de fiesta o *paelt*. Enterraban el cadáver en un agujero dentro del templo y las mujeres de edad, congregadas alrededor de la fosa, lloraban y gemían amargamente, arrojando mientras tanto en el interior variadas clases de semillas o porciones de comida y exclamando: «¿Por qué te alejaste de nosotros? ¿No hubieras estado mejor con nosotros? Hubieras tenido pinole (una especie de atole) del que hacemos y si no te hubieras marchado no hubieras llegado a ser un *panes*», y cosas por el estilo. Terminada esta ceremonia, se reanudaba el baile, que duraba tres días y noches seguidos. Ellos cuentan que *panes* fue una mujer que se escapó a las montañas y que el dios Chinigchinich la había convertido en ave. También creían que aunque ellos sacrificaban anualmente al ave, resucitaba y se volvía a su casa en las montañas. Pensaban también que «tantas veces como mataban al ave, se multiplicaba, pues cada año los distintos capitanes celebraban la misma

fiesta de *panes* y tenían la firme opinión de que las aves que sacrificaban no eran sino una y la misma hembra».

Quizá tenían la esperanza de que al sacrificar la vida individual del ave se preservaría la especie

La unidad en la multiplicidad así postulada por los californianos es muy digna de atención y ayuda a explicar sus motivos para matar al ave divina. La noción de la vida de una especie como diferente de la de un individuo, fácil y evidente como nos parece, la creemos incomprensible para los salvajes californianos. Son incapaces de concebir la vida de las especies de otra manera que como una vida individual y, por esta razón, expuesta a los mismos peligros y calamidades que amenazan y finalmente destruyen la vida del individuo. Es evidente que imaginan que las especies, abandonadas a sí mismas, envejecerían y morirían igual que un individuo si no se tomaran algunas medidas para salvar de su extinción a las especies particulares que ellos consideran divinas. El único procedimiento que pueden discurrir para evitar tal catástrofe es matar a un miembro de la especie por cuyas venas la marea de la vida está todavía subiendo con fuerza y no se ha estancado entre las charcas de la vejez. El salvaje imagina que la vida, así derivada por un canal, fluirá más lozana y libremente por el nuevo: en otros términos, matando al animal revivirá e iniciará un nuevo plazo de vida, con todo el vigor y energía de la juventud.

Antiguo sacrificio egipcio de un carnero en el festival de Amón

Los tebanos y todos los demás egipcios que adoraban al dios tebano Amón, consideraban sagrados a los carneros y no los sacrificaban. Sólo una vez al año, en el festival de Amón, mataban un morueco, lo desollaban y con el vellón entero vestían la imagen del dios. Después hacían un funeral al morueco y lo enterraban en una tumba sagrada. La costumbre se explicaba por una leyenda en la que Zeus se había presentado a Hércules revestido con el vellón y la cabeza del carnero[2]. Es evidente que el carnero en este caso era simplemente el dios animal de

Tebas, como el lobo era el dios animal de Licópolis y el macho cabrío era el dios animal de Mendes. En otros términos, el carnero era el propio Amón. Verdad es que en los monumentos Amón aparece en forma semihumana, con el cuerpo de hombre y la cabeza de carnero, pero esto sólo demuestra que se encontraba en el estado de crisálida por el que los dioses animales pasan metódicamente antes de emerger totalmente desenvueltos en dioses antropomorfos. El carnero por esto era muerto, no sacrificado en loor de Amón, sino como dios mismo, cuya identidad con el animal está evidentemente demostrada por la costumbre de revestir a la imagen con el vellón del morueco sacrificado. La causa de matar así anualmente al dios carnero puede haber sido la que hemos asignado a la costumbre general de matar al zopilote divino. Aplicada a Egipto, esta explicación está apoyada en la analogía del dios toro Apis, al que no dejaban sobrevivir más que un cierto número de años[3]. La intención de poner así un plazo a la vida del dios humano era, como hemos explicado, asegurarlo contra la debilidad y flaqueza de la edad. El mismo razonamiento explicaría la costumbre, probablemente más antigua, de condenar al dios animal a morir anualmente, como se hacía con el carnero de Tebas.

Uso de la piel del animal sacrificado

Hay un detalle en el ritual tebano, la aplicación de la piel a la imagen del dios, que merece atención especial. Si el dios era al principio el carnero vivo, su representación por una imagen debió originarse después, pero ¿cómo se originó? Quizá se encuentre la respuesta en la práctica de conservar la piel del animal que fue sacrificado como deidad. Hemos visto que los californianos conservaban la piel del zopilote sagrado; y la piel de la cabra muerta en las fiestas de recolección como representante del espíritu del grano se guardaba también por varios supersticiosos. La piel, de hecho, se conservaba como una prenda o recuerdo del dios, mejor aún, como continente de una parte de la vida divina, y

tan sólo con rellenarla o extenderla sobre un armazón venía a ser una imagen normal del dios. Al principio, una imagen de esta hechura sería renovada cada año, siendo provista la nueva imagen con la piel del nuevo animal sacrificado. Y es fácil la transición de las imágenes anuales a las imágenes permanentes. Hemos visto que la antigua costumbre de cortar un nuevo «árbol mayo» cada año fue remplazada por la práctica de mantener erecta una pértiga o palo mayor permanente, aunque, sin embargo, lo adornaban anualmente con hojas y flores y hasta le empalmaban un arbolito verde cada año[4]. De modo análogo, cuando la piel rellena como representante del dios fue remplazada por una imagen permanente suya, de madera, piedra o metal, esta imagen permanente se revestía anualmente con la piel fresca del animal sacrificado. Cuando se ha alcanzado esta etapa, la costumbre de matar al carnero llega a interpretarse con naturalidad como un sacrificio ofrecido a la imagen y explicado así en una fábula semejante a la de Amón y Hércules.

II

Actitud ambigua de los ainos hacia el oso

A primera vista también hay sus dudas sobre el significado del sacrificio del oso que ofrendan los ainos o ainus, pueblo que vive actualmente en la isla japonesa de Yezo o Yesso, así como en las islas Sajalín y Kuriles. No es demasiado fácil definir la actitud de los ainos hacia el oso. Por un lado, le dan el nombre de *kamui* o dios, pero como aplican esa misma palabra a los extranjeros, puede significar no más que un ser al que suponen dotado de poderes sobrehumanos o, en todo caso, extraordinarios. También se dice que «el oso es su divinidad principal»; «en la religión de los ainos, el oso ocupa la parte principal». «Entre los animales, es el oso especialmente el que recibe una veneración idolátrica». «Le adoran a su estilo». «No hay duda de que esta bestia salvaje ins-

pira más sentimientos que impulsan al culto que las fuerzas inanimadas de la naturaleza, y los ainos pueden ser señalados como adoradores del oso». Mas, por otro lado, matan al oso siempre que pueden: «en pasados años el aino consideró la caza del oso como lo más varonil y útil en que una persona puede gastar su tiempo. Los hombres dedican el otoño, el invierno y la primavera a cazar ciervos y osos, parte de sus tributos los pagan en pieles y viven de la carne seca del oso». La carne de oso es, en efecto, uno de sus alimentos corrientes; la comen lo mismo seca que salada y las pieles de oso les proveen de ropa. De hecho, el culto a que se refieren los que de este asunto escriben se dedica principalmente al animal muerto. Así, aunque matan siempre que pueden al oso, «en la obra de descarnar el esqueleto se esfuerzan en propiciarse a la deidad, cuyo representante han matado, haciendo complicadas cortesías y saludos deprecatorios»; «cuando matan un oso los ainos, se sientan y lo admiran, hacen reverencia y le ofrecen regalos de *inao*»; «cuando un oso está cogido en la trampa o herido por una flecha, los cazadores ejecutan una ceremonia de contrición y expiación». Los cráneos de los osos muertos tienen un sitio de honor en sus chozas o son erigidos sobre postes sagrados fuera de las chozas y tratados siempre con mucho respeto; se les ofrecen libaciones de cerveza de mijo o de *saké*, aguardiente que embriaga[5] y a ellos se dirigen como «protectores divinos» (*akoshiratki kamui*) o «deidades preciosas». Los cráneos de zorro tienen también su lugar en los postes sagrados fuera de la choza; se les considera a modo de talismanes contra los espíritus malignos y los consultan como oráculos. Sin embargo, se dice expresamente que «el zorro vivo es tan poco reverenciado como el oso vivo; más aún, lo evitan siempre que pueden, considerándolo como un animal marrullero». El oso difícilmente puede ser descrito, por esto, como un animal sagrado de los ainos ni aun siquiera como un tótem, pues ellos no se llaman a sí mismos osos, y matan y co-

men sin trabas al animal. Sin embargo, conservan la leyenda de una mujer que tuvo un hijo con un oso y muchos ainos que habitan en las montañas tienen a orgullo ser descendientes de un oso. Esta gente es llamada «descendientes del oso» (*kimun kamui sanikiri*) y con orgulloso corazón dirán: «En cuanto a mí, yo soy un hijo del dios de las montañas; soy un descendiente del Divino que manda en las montañas», significando por «el dios de las montañas» ni más ni menos que el oso. Es posible por esta razón que, como cree nuestra principal autoridad, el reverendo J. Batchelor[6], el oso pueda haber sido el tótem de un clan aino pero, aunque así sea, no se explica el respeto mostrado al animal por la totalidad de este pueblo.

La costumbre aino de capturar un osezno, criarlo por varios años y matarlo en un solemne festival

Mas lo que nos concierne aquí es el festival del oso entre los ainos. Hacia el final del invierno capturan un osezno y lo traen a la aldea. Si es muy pequeño es amamantado por una mujer aina, pero si no hubiera ninguna mujer en condiciones para ello, alimentan el cachorro a mano. Si el ani mal aúlla sin cesar por su madre, como seguramente lo hará, su propietario lo recoge en su regazo y le deja dormir con él por algunas noches, disipando así su temor y desamparo. Durante el día juega con los niños dentro de la cabaña y es tratado con gran cariño. Pero cuando el osezno crece como para hacer daño a la gente con sus abrazos y arañazos lo encierran en una jaula fuerte de madera donde queda generalmente dos o tres años, alimentándolo de gachas de mijo y pescado hasta que llega el momento en que lo matan y se lo comen. Pero «es un hecho particularmente extraño que al joven oso no solamente se le considera como abastecedor de un buen alimento; es aún más, pues se le trata y honra como un fetiche e incluso como una especie de ser superior». En Yesso se celebra generalmente el festival en septiembre y octubre. Antes de tener lugar, los ainos se excusan ante sus dioses, declarándoles que lo han tratado cariñosamen-

te tanto tiempo como han podido y como ya no pueden alimentarlo lo tienen que matar. El hombre que da un festín de oso invita a sus parientes y amigos; siendo la aldea pequeña, toma parte en el festín casi la totalidad del pueblo; es más, son invitados huéspedes de pueblos distantes que vienen acuciados por la perspectiva de beber bien y gratis. La fórmula de invita ción es así en cierto modo: «Yo, fulano de tal, voy a sacrificar al querido pequeñuelo divino que reside en las montañas. Amigos y señores míos, venid a la fiesta; reunidos, entonces tendremos el gran placer de despedir al dios. Vengan». Cuando toda la gente se reúne frente a la jaula, un orador encargado de ello se dirige al oso y le cuenta que se proponen enviarlo a sus antepasados. Le suplica su perdón por lo que le van a hacer, esperando que no se encolerice y conforta al animal con la seguridad de que lo enviarán para su largo viaje muchas sagradas varitas talladas (*inao*) y abundantes bollos y vino. Un discurso de esta clase que oyó Batchelor decía: «¡Oh, tú, divino, has sido traído al mundo para que te cacemos nosotros! ¡Oh, tú, preciosa divinidad pequeña, te adoramos y rogamos oigas nuestra oración! Te hemos alimentado y criado con grandes fatigas y penas, todo porque te amamos. Ahora, como has crecido mucho, te vamos a enviar con tu padre y tu madre. Cuando te reúnas con ellos, te rogamos les hables bien de nosotros y les digas cuánto cariño hemos tenido para ti. Te rogamos que vuelvas a nosotros y te sacrificaremos otra vez». Teniéndolo bien amarrado, lo sacan de la jaula y le descargan una lluvia de flechazos con las puntas embotadas, con objeto de enfurecerlo. Cuando se ha extenuado en vanos esfuerzos, lo atan a un poste recio, lo amordazan y estrangulan, poniéndole el cuello entre dos palos que juntan violentamente, ayudando toda la gente con entusiasmo para apretar hasta que muere el animal. También le da un flechazo en el corazón un buen arquero, de modo que no salga sangre, por creer de muy mala suerte que gotee en el suelo. Sin

embargo, en ocasiones beben la sangre tibia del oso «para que el valor y otras virtudes que posee pasen a ellos», y otras veces se embadurnan con la sangre los vestidos para tener suerte en sus cacerías. Cuando el animal ha muerto estrangulado, lo desuellan, le cortan la cabeza, que colocan en la ventana de la casa que mira a oriente, y allí le ponen un trozo de carne suya bajo los hocicos junto con un tazón con un poco de carne cocida, algo de budín de mijo y pescado seco. Le dirigen plegarias al animal muerto; entre otras cosas, algunas veces lo invitan a que, después de haberse ido con sus padres, vuelva al mundo para criarlo de otra vez para el sacrificio. Cuando suponen que ya el oso ha comido del tazón que contiene la carne cocida, saludan a la cabeza cortada y dividen el contenido del tazón entre todos los presentes; todas las personas, jóvenes y viejos, deben gustar un poco de ello. Al tazón lo llaman «la taza de la ofrenda», porque acaba de ser ofrendada al oso muerto. Cuando han cocinado el resto de la carne, se reparte del mismo modo entre la gente, participando todo el mundo por lo menos de un bocado; no participar del festín equivaldría a una excomunión, pudiendo ser colocado el desleal fuera del seno del compañerismo aino.

Costumbre de criar y matar osos entre los ainos de la isla Sajalín

Los ainos de la isla Sajalín crían osezno s y los matan con parecidas ceremonias. Sabemos que ellos no lo consideran como un dios, sino tan sólo como un mensajero que ellos envían con varias comisiones al dios de la selva. Guardan al animal unos dos años en una jaula y lo matan en un festival que se realiza en invierno y de noche. El día antes del sacrificio se dedica a las lamentaciones, en las que las mujeres viejas se relevan unas a otras para cumplir el deber de llorar y gemir frente a la jaula del oso. Después, hacia la mitad de la noche o en la madrugada, un orador dirige un largo discurso al animal, recordándole los cuidados que con él han tenido, alimentándolo y bañándolo en el río, abrigándolo y teniéndolo cómodo. «Ahora

—prosigue— nosotros tenemos una gran fiesta en vuestro honor. No tengáis miedo. No os haremos daño, sólo os mataremos y os enviaremos al dios de la selva que os ama. Os ofrecemos una buena cena, la mejor que nunca comierais entre nosotros, y todos os lloraremos. El aino que os matará es el mejor flechero de todos nosotros. Él está ahí llorando e implorando vuestro perdón; no sentiréis casi nada y se hará todo con presteza. Nosotros no podemos estaros alimentando siempre, como podéis comprender. Hemos hecho bastante y ahora debéis sacrificaros por nosotros. Pediréis al dios que nos envíe por el invierno numerosas nutrias y martas negras y por el verano focas y pescado en abundancia. No olvidéis nuestro recado; nosotros os queremos mucho y nuestros hijos jamás os olvidarán». Cuando el oso ha participado de su última cena ante la emoción general de los espectadores, las mujeres viejas lloran otra vez y los hombres emiten sollozos reprimidos, lo atan no sin dificultad y peligro y sacándolo de la jaula lo atraíllan, llevándolo o arrastrándolo, según el estado de su temple, tres veces alrededor de la jaula, después alrededor de la casa de su amo y por último de la casa del orador. Enseguida lo atan a un árbol que está adornado con las sagradas varitas (*inao*) que ya sabemos y el orador le dirige otra vez una larga arenga que algunas veces dura hasta que rompe el día. «¡Recordad! —le grita—. ¡Recordad! Os recuerdo toda vuestra vida y los servicios que se os han prestado. Ahora es cuando os toca cumplir vuestro deber. No olvidéis lo que se os ha pedido. Diréis a los dioses que nos den riquezas, que nuestros cazadores vuelvan del bosque cargados de pieles raras y animales buenos para comer, que nuestros pescadores encuentren rebaños de focas en la orilla del mar y que sus redes crujan por el peso del pescado. No tenemos más esperanzas que en vos. Los espíritus malignos se burlan de nosotros y, además, con frecuencia nos son adversos y malintencionados, pero se les doblegará. Os hemos dado ali-

mento, alegría y salud; ahora os matamos para que podáis a vuestra vez enviarnos riquezas a nosotros y a nuestros hijos». Este discurso lo escucha el oso sin gran convicción, cada vez más alborotado y furioso; dando vueltas al árbol, ruge hasta que con el primer rayo de sol iluminando la escena, un arquero dispara su flecha al corazón del oso y, tan pronto como da en el blanco, el tirador arroja el arco, se tira al suelo y los hombres y mujeres hacen lo mismo, llorando y gimiendo. Después ofrecen al animal muerto un refrigerio de arroz y papas silvestres, hablándole en términos de conmiseración y agradeciéndole lo que ha hecho y padecido; le cortan la cabeza y las garras y las guardan como cosas sagradas. Continúa un banquete de carne y sangre del oso. Las mujeres estaban excluidas antiguamente de esto, pero ahora lo comparten con los hombres. Beben la sangre tibia todos los presentes; cuecen la carne, pues la costumbre prohíbe asarla. Como las reliquias del oso no pueden entrar por la puerta y las casas de los ainos de Sajalín no tienen ventanas, un hombre gatea hasta el techo y deja caer la carne, la cabeza y la piel por el agujero de la chimenea. Ofrecen a la cabeza del oso arroz y patatas silvestres y colocan a su lado cortésmente una pipa, tabaco y fósforos. La costumbre requiere que los huéspedes coman el animal totalmente antes de marcharse; el uso de sal y pimienta en la comida está prohibido, como tampoco puede darse un pedazo de carne a los perros. Cuando el banquete ha terminado, llevan la cabeza del oso al interior del bosque y la depositan en un montón de cráneos de oso, reliquia blanqueada y polvorienta de pasados festivales parecidos.

La fiesta del oso entre los gilyakos

Los gilyakos, pueblo tungués de la Siberia oriental, tienen una fiesta del oso de la misma clase, una vez al año, en enero. «El oso es el objeto de la solicitud más refinada por parte de una aldea entera y desempeña un papel principal en sus ceremonias religiosas». Ma-

tan una osa con osezno, al que llevan vivo y crían en la aldea, aunque no lo amamantan. Cuando el cachorro se hace grande, lo sacan de la jaula y lo obligan a ir por toda la aldea, pero primero lo llevan a la orilla del río, pues esto, aseguran, dará abundancia de peces a todas las familias; después lo conducen por todas las casas de la aldea y en ellas le van ofreciendo al oso peces, aguardiente y demás cosas. Algunos se postran ante el animal; supone que su entrada en una casa trae la bendición y si olfatea el alimento que le ofrecen, es otra bendición más. A pesar de esto, fastidian y molestan, cosquillean y hostigan al animal continuamente hasta ponerlo arisco y furioso. Después de hacerlo visitar así las casas, lo atan a un poste y lo matan a flechazos. Cortan su cabeza y, adornada con virutas, la colocan sobre la mesa donde se verifica el banquete; aquí, le piden perdón y le adoran. Luego asan la carne, que comen en vasijas de madera primorosamente talladas. No comen la carne cruda ni beben la sangre como hacen los ainos, pero sí los sesos y las entrañas y en cuanto al cráneo, todavía adornado con las virutas, lo colocan en un árbol cercano a la casa. Finalmente la gente canta y hombres y mujeres bailan en filas, como osos.

Respeto semejante mostrado por los ainos hacia las águilas y los halcones, a las que tienen en jaulas para luego matarlas

También los ainos tienen águilas enjauladas, las adoran como a deidades y les piden que defiendan a la gente contra los males. A pesar de ello ofrendan al ave en sacrificio y cuando van a hacerlo le rezan diciendo: «¡Oh divinidad preciadísima! ¡Oh tú, ave divina! Te ruego que escuches mis palabras. Tú no perteneces a este mundo, pues tu hogar está con el Creador y sus águilas doradas. Siendo así, me presento a ti con estos *inao* y tortas y otras cosas buenísimas. Cabalga sobre el *inao* y asciende a tu casa en los cielos gloriosos. Cuan do llegues, reúne a las deidades de tu clase y dales las gracias en nuestro nombre por haber gobernado el mundo. Vuelve otra vez, yo te lo suplico, y manda en nosotros. ¡Oh mi preciosa, vete

tranquila!» Más todavía; los ainos reverencian a los halcones, los mantienen en jaulas y los ofrecen en sacrificio. Al tiempo de matar a uno de ellos, dirigen al ave la siguiente oración: «¡Oh halcón divino! Tú que eres un cazador experto, complácete en que tu destreza descienda sobre mí». Si un halcón es bien cuidado en cautividad y después le rezan de esta manera cuando lo van a matar, seguramente que él dará su ayuda al cazador.

Beneficios que los ainos esperan obtener de matar a los animales que adoran

Así, los ainos esperan aprovecharse de varias maneras matando los animales a quienes, a pesar de eso, tratan como divinos. Esperan de ellos que lleven sus mensajes a sus parientes o a los dioses en el mundo de arriba: esperan participar de sus virtudes ingiriendo partes de sus cuerpos o de otras maneras, e indudablemente esperan la resurrección corpórea de los animales en este mundo, lo que los habilita para capturarlos y matarlos otra vez más y otra vez cosechar todos los beneficios que acaban de derivarse de su matanza, pues, en las oraciones que dirigen al oso adorado y a la adorable águila antes de darles en la cabeza, invitan a los animales a volver otra vez más, lo que parece indicar fe en su resurrección futura. Si alguna duda pudiera existir a este respecto, se disipará por el testimonio de Batchelor, que nos dice: «Los ainos están firmemente convencidos de que los espíritus de las aves y cuadrúpedos que matan en la caza o los ofrecidos en sacrificio vuelven y viven otra vez en la tierra revestidos de un cuerpo, y creen además que aparecen aquí en beneficio especial de los humanos, especialmente de los cazadores ainos». Los ainos, nos dice Batchelor, «declaran matar y comerse a los animales a fin de que otros ocupen su lugar para tratarlos de la misma manera». Y al tiempo de sacrificarlos, «les dirigen oraciones que son un requerimiento para que retornen y los provean de otro festín, como si fuera un honor para los animales ser matados y comidos y hasta un placer; ésta es en verdad la idea de la gente». Estas últimas observaciones,

como se muestran en el contexto, se refieren de manera especial al sacrificio de los osos.

Es probable que los festivales del oso en estas tribus no sean sino una extensión de ritos similares que los cazadores ejecutan con cualquier oso salvaje que matan en el bosque

Entre los beneficios que los ainos esperan de la matanza de los animales a quienes tributan culto, no es el menos sustancial el de atracarse de su carne y de su sangre tanto en el presente como después en muchas otras ocasiones parecidas, y este placer, otra vez en perspectiva, se deriva de su firme fe en la inmortalidad espiritual y en la resurrección de la carne del cuerpo de los animales muertos. Una fe igual es compartida por muchos cazadores salvajes en muchas partes del mundo, lo que ha originado una variedad de curiosas costumbres, algunas de las cuales describiremos más adelante. Entre tanto, no deja de ser importante indicar que los solemnes festivales en los que ainos, gilyakos y otras tribus matan a los amansados osos enjaulados con demostraciones de respeto y tristeza, probablemente no son otra cosa que una extensión o glorificación de ritos similares que los cazadores ejecutan con cualquier oso salvaje que tienen la suerte de matar en el bosque. Estamos explícitamente informados de que éste es el caso respecto a los gilyakos. Si queremos comprender el significado del ritual gilyako, dice Sternberg, «debemos recordar sobre todo que los festivales de osos no se celebran sólo en la matanza de un oso domesticado, como se supone con frecuencia, pero erróneamente, sino también en cuantas ocasiones tenga un gilyako, si logra matar un oso en cacería. Si es verdad que en tales casos la fiesta adquiere proporciones menos importantes, en su esencia se mantiene igual. Cuando se trae al pueblo la cabeza y la piel de un oso muerto en el bosque, se le tributa una recepción triunfal con música y ceremonial solemne… Por eso, el gran festival de invierno sólo es una extensión del rito que se ejecuta en la matanza de todo oso».

La aparente contradicción en la actitud de estas tribus

hacia los osos no es tan grande como parece a primera vista. La lógica del salvaje

No es, pues, tan flagrante como a primera vista parece la aparente contradicción en las prácticas de estas tribus, que veneran y casi deifican a los animales que habitualmente cazan, matan y se comen; el pueblo tiene razones, y algunas muy prácticas, para hacer lo que hace, pues el salvaje no es en modo alguno tan ilógico e inexperto como pudiera creer cualquier observador superficial; el salvaje ha pensado profundamente en las cuestiones que le atañen de cerca, razona acerca de ellas y aunque sus conclusiones con frecuencia difieren muy ampliamente de las nuestras, no debemos negarle el mérito de su paciencia y su meditación prolongada sobre algunos problemas fundamentales de la existencia humana. En el caso presente, si él trata a los osos en general como seres creados exclusivamente para servir las necesidades humanas y, sin embargo, segrega a ciertos individuos de la especie para rendirles un homenaje que casi llega a la deificación, no debemos precipitarnos a juzgarle irracional e inconsecuente, sino procurar colocarnos en su punto de vista para ver las cosas como él las ve y despojarnos de las preocupaciones que tan profundamente tiñen nuestro concepto del mundo. Si así lo hacemos, es probable que descubramos que, a pesar de que nos pueda parecer absurda su conducta, el salvaje actúa por lo general, no obstante, en una línea de razonamiento que creemos está en armonía con los hechos de su limitada experiencia. Intentaré demostrar que el solemne ceremonial del festival del oso entre los ainos y otras tribus del noroeste asiático es tan sólo un caso notable del respeto que, fundándose en los principios de una tosca filosofía, rinde habitualmente el salvaje a los animales que mata y se come.

III

El salvaje cree que los animales, como los hombres, poseen almas que sobreviven a la muerte de sus cuerpos

Los indios americanos no trazan una línea definitiva entre los animales y los seres humanos

La explicación de la vida por la residencia de un alma prácticamente inmortal es una teoría que el salvaje no confina solamente a los seres humanos, sino que la extiende a toda la creación viva en general. Pensando así, el salvaje es más liberal y quizá más lógico que el hombre civilizado, que por lo común deniega a los animales el privilegio de la inmortalidad que reclama para él solo. El salvaje no es tan soberbio; comúnmente cree que los animales están dotados de sentimientos e inteligencia igual que los humanos y que, como los hombres, poseen almas que sobreviven a la muerte de sus cuerpos, ya errabundeando alrededor como espíritus desencarnados o para volver a nacer en formas animales. Así, por ejemplo, se nos dice que los indios de la Guayana no trazan, «a diferencia de nosotros, una línea definitiva entre el hombre y el resto de los animales, entre una especie animal y otra, o entre los animales —incluido el hombre— y los seres inanimados. Por el contrario, a sus ojos, tanto los objetos animados como los inanimados poseen exactamente la misma naturaleza, y sus diferencias se deben únicamente a accidentes en la forma corpórea. Cualquier objeto sobre la faz de la tierra es un ser, compuesto de cuerpo y alma, que en nada se distingue de otro objeto excepto por la forma corpórea, así como por el mayor o menor grado de fuerza bruta y destreza producto de la diferencia en la forma corporal y en los hábitos físicos». Del mismo modo, leemos que «en la mitología cherokee, tal como ocurre en la de estas tribus indias en general, no existe una diferencia esencial entre los hombres y los animales. En el estadio primordial de la creación no existía distinción alguna entre ellos, y todas las criaturas por igual vivían y trabajaban en armonía y mutua cordialidad hasta que la agresividad e indiferencia del hombre por los derechos de los demás provocaron la hostilidad de los

animales: insectos, aves, peces, reptiles y mamíferos unieron sus fuerzas contra el hombre. A partir de entonces sus vidas están separadas, si bien la diferencia es de grado únicamente».

Por esto, el salvaje busca propiciar a los animales que mata y a los otros miembros de la especie

Así, para el salvaje que considera a todos los animales vivos prácticamente en el mismo plano de igualdad que el hombre, el acto de matar y comerse un animal debe tener un aspecto muy diferente que el que presenta el mismo acto para nosotros, que valoramos la inteligencia de los animales tan distante e inferior de la nuestra y les negamos la posesión de un alma inmortal. Por eso, sobre los principios de su tosca filosofía, el cazador primitivo que mata un animal se cree expuesto a la venganza, ya de su espíritu desencarnado o de los animales todos de la misma especie, a los cuales considera como unidos al igual que los hombres por lazos de parentesco y obligaciones de la «deuda de sangre», y por esta razón obligados a ofenderse por la injuria hecha a uno de los suyos. Congruente con esto, el salvaje hace regla respetar la vida de los animales fieros y peligrosos que pueden imponer una venganza sangrienta por la matanza de uno de los suyos.

Respeto hacia los cocodrilos en Madagascar

Los indígenas de Madagascar no matan nunca un cocodrilo, «salvo como represalia por alguno de sus amigos destrozados por un cocodrilo. Creen que la inconsiderada muerte de uno de esos reptiles será seguida por la pérdida de vidas humanas, conforme al principio de la *Lex Talionis*». La gente que vive en las cercanías del lago Hasy, en Madagascar, dirige una proclama anual a los cocodrilos, advirtiéndoles que vengarán la muerte de sus amigos matando en cambio el mismo número de cocodrilos, y aconsejando a todos los cocodrilos prevenidos que se mantengan alejados, pues no desean luchar con ellos, sino solamente con aquellos de sus parientes perversos que han arrebatado vidas humanas. Varias tribus de Madagascar se creen descen-

dientes de cocodrilos y en consecuencia consideran al reptil escamoso, para todos los efectos, como un hombre y un hermano. Si alguno de los cocodrilos lo olvidase hasta el punto de devorar a uno de sus parientes humanos, el jefe de la tribu, o en su ausencia un anciano familiarizado con las costumbres tribales, se encamina a la cabeza de la gente al borde del agua y conmina a la familia del culpable para que lo entreguen al brazo de la justicia. Ceban un gancho que ponen en el agua del río o lago y al día siguiente, el hermano culpable o alguno de su familia es arrastrado a la orilla y, después que se le ha hecho comprender claramente su crimen por un interrogatorio estricto, es sentenciado a muer te y ejecutado. Habiendo sido satisfechos los clamores de la justicia y vindicada plenamente la majestad de la ley, el difunto cocodrilo es llorado y enterrado igual que un pariente; un montón de tierra cubre sus restos y una piedra señala el lugar donde cae su cabeza. Sin duda, la gente de Madagascar ve al cocodrilo con veneración supersticiosa como el rey de las aguas y soberano en su elemento. Así, antes de cruzar un río proclaman un juramento solemne o establecen un pacto por el que reconocen la supremacía del animal sobre las aguas. Se sabe de un anciano que negociaba con los cocodrilos por casi media hora antes de zambullirse en la corriente. Después, elevando la voz, se dirigía al animal exhortándole a que no le hiciera daño, pues él jamás lo había lastimado ni tampoco había peleado nunca contra ninguno de los suyos; por el contrario, siempre había sentido un enorme aprecio por él. Para terminar, añadía que si lo atacaba sin ningún miramiento, tarde o temprano llegaría la venganza; y si lo devoraba, su familia y todo su clan le declararían la guerra. Esta arenga se prolongaba por otro cuarto de hora; después, el orador se zambullía sin temor en la corriente.

El respeto hacia los tigres en Sumatra

Ninguna consideración inducirá a un indígena de Sumatra a capturar o herir

Ceremonias durante la matanza de tigres en Sumatra y en Bengala

un tigre, salvo en defensa propia o inmediatamente después que el tigre haya destrozado a un amigo o pariente. Cuando un europeo pone trampas para tigre, se ha sabido que gente de los alrededores ha ido por la noche al sitio y explicado a los animales que ni ellos han puesto las trampas ni se han puesto con su consentimiento. Cuando es necesario matar a un tigre que ha causado muchos estragos en la aldea, los minangkabauers de Sumatra intentan atraparlo vivo e implorar su perdón antes de deshacerse de él. Cotidianamente nadie hablará mal de los tigres ni hará nada que pudiera desagradarles. Por ejemplo, nadie se atreverá a caminar por un sendero que ha dejado de usarse por más de un año, pues los tigres lo han hecho suyo, y podría parecerles una ofensa que alguien más lo usase. Asimismo, cuando viajan de noche, las personas no ca minarán uno detrás del otro ni intercambiarán constantes miradas, pues los tigres podrían tomar esto como señales de temor, y sus sentimientos se verían lastimados por la sospecha. Tampoco viajarán con la cabeza descubierta, pues esto también sería una falta de respeto hacia los tigres; y evitarán desprender la cauda incandescente de una tea, pues las chispas en el aire se asemejan a los refulgentes ojos de los tigres, lo que el animal tomaría como un intento de imitarlo. La población de Mandeling, un distrito en la costa occidental de Sumatra, se divide en varios clanes. De éstos, uno asegura descender de un tigre. Existe la creencia de que el animal no ataca ni despedaza a los miembros de este clan porque se trata de sus familiares. Cuando los miembros del clan descubren los rastros de un tigre, los enmarcan con tres varas pequeñas en señal de adoración; y cuando matan un tigre, las mujeres del clan tienen la obligación de ofrecer hojas de betel a la bestia muerta. Los battas de Sumatra rara vez matan un tigre, y cuando lo hacen es por venganza, de conformidad con la ley del «ojo por ojo y diente por diente», o en sus propias palabras: «quien debe

oro, a pagar con oro; quien debe el hálito vital [esto es, la vida], a pagar con hálito vital». Tampoco puede atacarse a la bestia sin una ceremonia, y sólo pueden usarse para tal fin armas cuya capacidad para matar está probada. Luego de matar al tigre, llevan el cuerpo a la aldea, le presentan ofrendas, queman incienso sobre él y oran para que su espíritu abandone su envoltura material y entre en el incensario. Tan pronto como se cree que el alma ha accedido a esta petición, un orador explica a los espíritus en general los motivos para haber matado al tigre, y les suplica que los expongan ante el alma del animal muerto, pues temen que éste se enoje y que la población sufra las consecuencias. Enseguida danzan alrededor del cuerpo del tigre hasta que no pueden más, y entonces desuellan el cadáver y lo entierran. Los habitantes de las colinas cercanas a Rajamahall, en Bengala, creen que si un hombre mata un tigre sin un mandato divino, él o algún familiar suyo serán devorados por un tigre. Ello explica su gran aversión a matar un tigre, salvo si algún pariente ha sido presa de una de estas fieras; en tal caso, salen con el propósito de cazar y matar un tigre, y cuando lo han conseguido, tienden sus arcos y flechas sobre el cadáver del tigre e invocan a Dios, declarando que mataron al animal en represalia por la pérdida de un pariente. Tomada la venganza, juran no volver a atacar otro tigre, excepto por otra provocación parecida. Los nativos de Cochinchina le tienen un enorme respeto al tigre, al que consideran una divinidad terrible. A pesar de ello, colocan trampas y hacen todo lo que esté a su alcance para atraparlo. Una vez que el animal ha caído en sus redes, le ofrecen disculpas y condolencias por la penosa situación en la que se encuentra.

Ceremonias observadas en Kiziba al matar serpientes

En Kiziba, distrito de África Central al oeste del lago Victoria, cuando accidentalmente una mujer mata una serpiente con su azadón mientras trabaja en el campo, tremendamente agitada corre a ver al

sacerdote serpiente, a quien le entrega el azadón junto con dos collares de cauris y la piel de un buey, y le suplica que apacigüe la cólera del espíritu de la serpiente muerta. En esta petición ella cuenta con la compañía y el apoyo de todos los aldeanos, quienes comparten su temor y su ansiedad. En respuesta, el sacerdote hace sonar su tambor en señal de que ninguna mujer puede trabajar en los campos hasta nuevo aviso. Luego envuelve la serpiente muerta en un pedazo de la piel de buey y la entierra solemnemente. Al día siguiente lleva a cabo una ceremonia de purificación por la matanza del reptil. Elabora un remedio con las tripas de un leopardo o una hiena, y tierra o barro disueltos en agua, y con esta mezcla desinfecta todas las casas de la aldea, comenzando con la de la mujer que mató a la serpiente. Luego se dirige a los campos, de donde han retirado sus azadones todas las mujeres. El sacerdote serpiente los purifica sumergiéndolos en el líquido y luego los hace girar de tal modo que asperjen gotas de agua. A partir de este momento queda conjurado el peligro en el que se incurrió al haber matado al reptil. El espíritu de la serpiente es apaciguado, y las mujeres pueden volver a sus labores en los campos.

Ceremonias observadas por los indios de Norteamérica y otros pueblos al matar lobos

Cuando los indios kwakiutl de la Columbia Británica matan un lobo, colocan el cuerpo del animal sobre un manto y le arrancan el corazón, del cual todo aquel que haya colaborado con la matanza debe comer cuatro bocados. Luego se lamentan sobre el cuerpo, exclamando: «¡Ay, nuestro gran amigo!» Enseguida cubren el cadáver con el manto y lo entierran. El arco o el revólver con el que mataron al lobo son considerados de mala suerte, por lo que su propietario se deshace de ellos. Estos indios creen además que matar un lobo produce escasez de gamos. Cuando los indios tinneh de Alaska central matan un lobo o un glotón, el cadáver es llevado al campamento o a la aldea con gran pompa. La gente sale a recibirlo, exclamando: «Ahí

viene el jefe». Luego, el cuerpo es llevado a una choza donde es colocado con el torso erguido. El curandero extiende ante él un abundante banquete, en cuya elaboración cada familia de la aldea participa con esmero. Cuando se cree que el animal ha saciado su apetito, los hombres comen los restos del banquete; las mujeres, sin embargo, no tienen permitido participar de lo que se ofrece de este modo al lobo o glotón. Un cherokee cualquiera no se arriesgará a matar un lobo, si tiene algún medio de evitarlo; cree que la parentela de la fiera muerta seguramente vengará su muerte y que el arma con la que lo mató quedará absolutamente inútil para siempre, a menos que sea purificada y exorcizada por un curandero. Sin embargo, algunas personas que conocen los ritos apropiados de expiación por ese crimen, pueden matar lobos con impunidad y algunas veces son contratados para ello por gente que ha padecido de incursiones de los lobos en sus ganados o en sus estacadas de redes para pesca. El cazador profesional de lobos reza al animal al que le ha arrancado la vida, y para evitar la venganza de los otros lobos culpa de la matanza a la gente de otro asentamiento. Para purificar el revólver con el que perpetró el crimen, destornilla el barril, inserta en él siete ramitas de acedera previamente pasadas por fuego, y luego deja reposar el barril y su contenido sobre una corriente de agua hasta el amanecer. Cuando los chukchis, en el noreste de Siberia, matan un lobo, celebran un festival en el que claman: «Lobo, no te enojes con nosotros. No fuimos nos otros quienes te matamos, fueron los rusos quienes te aniquilaron». En la antigua Atenas, cualquier hombre que matase un lobo debía enterrarlo por suscripción.

Disculpas ofrecidas por el salvaje a los animales que debe matar

Propiciación de los osos matados por los kamchatkos, ostiakos y koriakos

Pero el salvaje evidentemente no está en condiciones de perdonar a todos los animales; tiene que comer algunos de ellos o pasar hambre, y cuando llega el momento en que él o el animal debe pe-

recer, se ve forzado a prescindir de sus escrúpulos supersticiosos y mata al animal. Al mismo tiempo hace todo lo que puede para apaciguar a sus víctimas y a su parentela. Aun en el acto de matarlos, testimonia sus respetos, tratando de excusar y aun de ocultar su participación en la matanza y prometiendo que los restos serán honorablemente tratados; así, despojando a la muerte de sus terrores, confía reconciliar a las víctimas con su suerte e inducir a sus compañeros para que vengan, a fin de matarlos también. Por ejemplo, era una regla entre los kamchatkos no matar nunca un animal marino o terrestre sin dar primero excusas y rogar al animal que no lo tomase a mal. También les ofrecían nueces de cedro[7] y otras cosas para hacerles creer que no iban a ser víctimas, sino huéspedes en un festín. Pensaban que esto impediría a otros animales de la misma especie aumentar su esquivez. Por ejemplo, después de matar un oso y comer su carne, el patrón traerá la cabeza del oso ante la reunión y envuelta en hierba la presentará acompañada de golosinas. Entonces él echará la culpa de la muerte del oso a los rusos, incitando a la fiera a descargar su cólera sobre ellos. También pedirá al oso que informe a los otros osos de lo bien que él ha sido tratado, para que puedan venir sin temor. Focas, leones marinos y otros animales eran tratados por los kamchatkos con el mismo respeto ceremonioso. Además acostumbraban a insertar renuevos de una planta parecida al madroño rastrero[8] en la boca de los animales que matan, después de lo cual exhortarán a los cráneos de macabra sonrisa para que no tengan miedo y vayan a decírselo a sus compañeros, para que así vengan a ser cazados y participen de tan espléndida hospitalidad. Cuando los ostiakos han cazado y muerto un oso, le cortan la cabeza, la cuelgan de un árbol y después se congregan en círculo para rendirle honores divinos. A continuación corren hacia el cadáver profiriendo lamentos y diciendo: «¿Quién te mató? Fueron los rusos. ¿Quién cortó tu cabeza? Fue un hacha ru-

sa. ¿Quién te desolló? Fue un cuchillo hecho por un ruso». Además explican al oso muerto que las plumas que aligeran la flecha en su vuelo son del ala de un pájaro extranjero y que ellos no han hecho nada más que dejar ir la flecha. Hacen todo esto porque creen que el espíritu errante del oso muerto los atacaría en la primera oportunidad si ellos no lo apaciguasen así. O también, rellenan la piel con heno y celebran su victoria con cánticos de burla e insultos y, después de escupir sobre ella y patearla, la ponen erguida sobre las dos patas posteriores «y entonces por un tiempo considerable le tributan toda la veneración debida a un dios guardián». Cuando una partida de koriakos ha matado un oso o un lobo, desuellan la pieza y un hombre de la partida se reviste con la piel y los demás bailan a su alrededor, diciendo al mismo tiempo que no fueron ellos los que mataron al animal, sino algún otro, generalmente un ruso. Cuando matan un zorro, lo desuellan, envuelven el cuerpo en hierbas y lo invitan a que vaya con sus compañeros a decirles con qué hospitalidad lo han recibido y cómo le han puesto una nueva capa en lugar de la vieja que llevaba.

Propiciación de búfalos y ovejas matados en Uganda

Los bagandas tienen un miedo cerval a los espíritus de los búfalos que han matado y siempre están apaciguando a estos peligrosos espíritus. Por ningún motivo traerán la cabeza de un búfalo a la aldea o a un terreno con plátanos de cultivo. Siempre comen la carne de la cabeza a campo abierto; después colocan el cráneo en una pequeña choza construida al efecto, y allí derraman cerveza ante ella, como ofrenda, y rezan al espíritu para que quede donde está y no los perjudique. Por extraño que parezca, los bagandas también le temen a los espíritus de las ovejas, y tienen la creencia de que éstos perseguirán y matarán al carnicero si lo ven asestar el letal golpe. Por eso, cuando un hombre va a matar una oveja, debe recurrir a alguien más para que distraiga a la víctima. Así, acercándose por detrás del confiado animal, le ha-

ce perder el sentido golpeándola con el mango de un hacha; luego, antes de que pueda recobrar la conciencia, rápidamente le corta la garganta. Es así como se engaña al espíritu de la oveja, quien no podrá atormentar al carnicero. Por otra parte, cuando una oveja muere en una casa, la mujer no debe informar a su esposo diciendo sin más: «La oveja está muerta», pues, al dar de este modo al espíritu de la oveja en las mataduras, éste seguramente la haría caer enferma o incluso podría matarla. La mujer debe encubrir la dolorosa verdad con sutileza, diciendo: «No puedo desatar a tal o cual oveja». Su esposo sabe a qué se refiere, mas no el espíritu del animal, o en todo caso no resiente una alusión tan sutil sobre su penoso fallecimiento. Aun el espíritu de una gallina puede perseguir a una mujer muganda y hacer que caiga enferma, si ésta mata al animal por accidente con su azadón y tira el cuerpo en la hierba crecida en vez de llevarlo adonde su esposo y confesar su falta.

Propiciación de ballenas, hipopótamos, onzas y monos

Cuando los habitantes de la isla de Santa María, al norte de Madagascar, van a pescar ballenas, escogen a los ballenatos para cazarlos y «humildemente piden perdón a la madre, exponiendo la necesidad que les impulsa a tener que matar su prole y requiriéndola para que ella se plazca en sumergirse mientras ellos hacen la cosa, a fin de que sus sentimientos maternales no sean ultrajados viendo lo que le causaría mucha inquietud». Si un cazador ajumba mataba un hipopótamo hembra en el lago Azyingo, en África Occidental, decapitaba al animal y separaba los cuartos y las entrañas; después, el cazador desnudo se introducía en la canal del costillar y arrodillándose en el hoyo sangriento, se lavaba todo el cuerpo con la sangre y los excrementos del animal, mientras oraba al alma del hipopótamo para que no le guardara rencor por haberla matado, marchitando así sus esperanzas de maternidad futura; además impetraba al espíritu para que no incitase a otros hipopótamos a

vengar su muerte, topando contra su canoa y volcándola. La onza, animal parecido al leopardo, es temida por sus depredaciones entre los indios del Brasil. Cuando capturan en una trampa a uno de esos animales, lo matan y llevan su cuerpo a la aldea; allí, las mujeres adornan el cadáver con plumas de muchos colores, le ponen brazaletes en las patas y lloran sobre él diciendo: «Te ruego que no te vengues en nuestros pequeñuelos por haber sido atrapada y muerta por tu pro pia ignorancia, pues no hemos sido nosotros los que te hemos engañado, sino tú misma. Nuestros maridos solamente pusieron trampas para capturar animales que son buenos para comer; ellos nunca pensaron que tú caerías en ellas. Por eso, no dejes que tu alma aconseje a tus compañeros vengar tu muerte en nuestros pequeñuelos». Cuando los indios yuracares de Bolivia han matado grandes monos en la selva, llevan los cuerpos a casa, los colocan formando una hilera sobre hojas de palma y con la cabeza mirando en una misma dirección; luego, los rocían con chicha mientras afirman: «Los queremos; por eso los hemos traído a casa». Los yuracares imaginan que la ejecución de esta ceremonia complace a los otros monos de la selva. Igualmente, los indios de la Guayana, antes de abandonar un campamento temporal en la selva donde mataron un tapir y pusieron a secar su carne sobre un *babracot*[9], invariablemente destruyen el *babracot*, pues creen que si pasase por ahí otro tapir y descubriera rastros de la muerte de uno de los suyos, la siguiente vez que ellos durmieran en el mismo sitio él vendría por la noche y, cogiendo a uno de ellos, se vengaría colgándole en un *babracot*.

Propiciación de águilas muertas

Cuando un indio pie negro caza águilas con cepos y las mata, las lleva al poblado, a un recinto especial llamado alojamiento de las águilas, que ha sido preparado para ellas fuera del campamento; pone las águilas en fila en el suelo, con las cabezas erguidas por medio de una rama que las apuntala, y coloca un poco de carne se-

ca en los picos con designio de que los espíritus de las águilas muertas puedan ir y decir a las otras águilas vivas lo bien que están siendo tratadas por los indios. Así también, cuando los cazadores indios de la región del Orinoco matan un animal, le abren después la boca e introducen en ella unas gotas de aguardiente, para que el alma del animal muerto pueda informar a sus compañeros del recibimiento que le han hecho y que ellos, acariciando la perspectiva del mismo recibimiento cariñoso, vengan con presteza a que los maten. Cuando un cazador cherokee ha matado un águila, de pie sobre el ave muerta, le ruega para que no se vengue con su tribu, pues no fue él sino un español quien perpetró tan cruel acto.

El acto de engañar al espíritu de las arañas

Cuando un indio tetón está de viaje y encuentra una araña gris o una araña de patas amarillas, la mata, pues, si no lo hace, caerá sobre él algún mal; pero tendrá buen cuidado de no dejar que la araña se entere de que es él quien la mata, pues si la araña lo supiera, iría su alma a decírselo a las otras arañas y es seguro que alguna de ellas vengaría la muerte de su pariente. En consecuencia, al aplastar al bicho, dice el in dio: «Oh abuelo araña, te mataron los seres del trueno», y la araña es aplastada en el mismo instante y cree lo que le han dicho. Su alma probablemente corre y cuenta a las otras arañas que los seres del trueno la han matado; pero no cabe peligro en ello, pues, ¿qué pueden hacerles las arañas grises o de patas amarillas a los seres del trueno?

Las ceremonias de propiciación ofrecidas a los animales a los que se da muerte varían según el peligro que cada criatura representa

Respeto hacia animales que, sin ser terribles, son comestibles o valiosos por sus pieles

No es solamente con los animales peligrosos con los que el salvaje desea estar en buenas relaciones; es verdad que el respeto que muestra a los animales salvajes está hasta cierto punto condicionado a su fuerza y ferocidad. Así, los salvajes stiens de Camboya, creyendo que todos los animales tienen almas que vagan en torno después de su

muerte, piden perdón al animal que matan, por miedo a que su alma venga y los atormente. También les ofrecen sacrificios, pero éstos son proporcionados al tamaño y vigor del animal. Las ceremonias que verifican en la muerte de un elefante se des arrollan con mucha pompa y duran siete días. Distinciones semejantes se observan entre los indios norteamericanos. «El oso, el búfalo y el castor son *manitús* (divinidades) que proveen de alimentos. El oso es formidable y bueno de comer. Le rinden ceremonias, rogándole que les permita comerlo, aunque ellos saben que a él no le apetece. Lo mataremos, pero no será aniquilado. Su cabeza y zarpas serán objeto de homenaje… Otros animales son tratados igualmente por razones semejantes… Muchos de los animales *manitús*, si no son terribles, son tratados frecuentemente con desprecio: la tortuga, la comadreja y el zorrillo, etc.» La distinción es instructiva; a los animales terribles, comestibles, o una y otra cosa, se les trata con respeto ceremonioso; a los que no son formidables ni comestibles se les desprecia. Hemos expuesto ejemplos de reverencia para los animales igualmente terribles y comestibles. Queda por demostrar que muestran parecido respeto a los animales que, sin ser terribles, son comestibles o valiosos por sus pieles.

Respeto hacia las cebellinas

Cuando los cazadores siberianos de martas capturan una cebellina, no permiten que la vea nadie y piensan que si se habla algo de la cebellina cazada, sea bueno o malo, no podrán capturar otras. Se ha sabido de uno de estos cazadores que expresó su creencia de que las cebellinas pueden oír lo que se dice de ellas desde tan lejos como Moscú. Dijo que la razón principal de ser ahora tan poco productiva la caza de la marta cebellina es haber mandado algunas vivas a Moscú. Allí fueron vistas con asombro y como animales extraños y las cebellinas no pueden consentir eso. Otra causa, aunque menor, de la disminución de las cebellinas era, según alegaban, que el mundo es mucho peor ahora de lo que antes era; así que en

nuestros días un cazador ocultará la cebellina en lugar de echarla al almacén general, pues esto, dijo él, tampoco pueden admitirlo las cebellinas. Una vez, un viajero ruso que logró entrar a una choza gilyako en la ausencia de su dueño, descubrió colgada en la pared una cebellina a la que apenas habían matado. Al ver que el viajero miraba al animal, la mujer de la casa corrió consternada a cubrir la cebellina con un gorro de piel; después, la bajó, la envolvió en cortezas de árbol y la puso en un lugar donde nadie pudiera verla. A pesar de la elevada suma de dinero ofrecida por el viajero para hacerse del animal, sus esfuerzos fueron en vano. Era muy grave, le dijeron, que, siendo extranjero, hubiese visto la cebellina muerta, pero todavía peores consecuencias sufriría la caza de cebellinas en el futuro si accedieran a venderle el animal completo.

Los huesos de cebellinas y castores son conservados fuera del alcance de los perros, por temor a que se ofendan los espíritus de los animales muertos

Los cazadores de Alaska conservan los huesos de las cebellinas y castores fuera del alcance de los perros durante un año y después los entierran con cuidado, «temiendo que los espíritus que cuidan de las cebellinas y castores considerasen que se les trataba con desprecio y por esto no fueran más atrapados ni muertos». Los indios shuswap de la Columbia Británica piensan que de no arrojar a un río los huesos de los castores, éstos dejarían de caer en sus trampas, y lo mismo sucedería si un perro se comiera la carne o royera los huesos de un castor. Cuando los indios carrier logran atrapar una marta o un castor tienen el cuidado de mantenerlos lejos de los perros, pues creen que si un perro llegase a tocar a estos animales, las otras martas o castores no se dejarían atrapar. Un misionero que entró en contacto con un anciano carrier, quiso saber sobre su fortuna en la caza. «Oh, no me pregunte sobre eso», le contestó el indio. «Hay montones de castores. Inmediatamente después de arribar a este lugar, atrapé uno, pero desafortunadamente un perro lo cogió. Usted comprenderá que después de

eso me ha sido imposible atrapar otro». «Es absurdo» —dijo el misionero—, «aliste sus trampas como si nada hubiera pasado y ya verá». «Sería inútil —respondió el anciano con voz desesperada— completamente inútil. Usted desconoce la forma de ser del castor. Basta con que un perro toque uno para que los demás se enfurezcan con el dueño del perro y se alejen para siempre de sus trampas».

Respeto ceremonial mostrado por los indios americanos hacia el elán, el ciervo y el alce

El elán[10], el ciervo y el alce eran tratados por los indios norteamericanos con el mismo respeto ceremonial y por la misma causa. No podían dar sus huesos a los perros ni arrojarlos al fuego, ni podía gotear su grasa sobre la hoguera, pues se creía que las almas de los animales muertos veían lo que se hacía a sus cuerpos y se lo dirían a los otros animales vivos y muertos. Por esto, si sus cuerpos eran maltratados, los animales de esa clase no se dejarían capturar en este mundo ni en el mundo por venir. Las casas de los indios de Honduras estaban llenas de huesos de ciervo, pues creían que si se deshacían de ellos sería imposible atrapar más ciervos. Entre los indios chiquitos de Paraguay, el curandero preguntará al enfermo si ha tirado algo de carne de ciervo o tortuga y si le contesta que sí, el curandero dirá: «Eso es lo que lo está matando. El alma del ciervo o de la tortuga ha entrado en su cuerpo para vengarse del mal que usted le ha hecho». Antes de atreverse a desollar un venado al que acaban de matar, los tzeltales del México meridional y los quiches de Guatemala le alzan la cabeza al animal y queman copal ante ella como ofrenda. De no hacerlo, un ser llamado Tzultaca montaría en cólera dejando de enviarles más venados. Cuando un cazador cherokee mata un venado, pide perdón por hacerlo, pues se cree que de lo contrario, Venadito, el jefe de la tribu de los venados, a quien no se puede matar ni herir, rastrearía al cazador hasta su casa mediante las gotas de sangre sobre la tierra e introduciría en su cuerpo el espíritu del

reumatismo. A veces el cazador, antes de emprender el regreso a casa, enciende una fogata sobre el camino para impedir que Venadito lo siga. Antes de salir a cazar ciervos, antílopes o alces, los apaches acostumbraban visitar cuevas sagradas, donde los curanderos propiciaban con oraciones y sacrificios a las divinidades animales cuya progenie pretendían destruir.

Respeto ceremonial mostrado por los indios norteamericanos hacia los puercoespines, las tortugas y los ratones

Los indios del río Bajo Fraser ven en el puercoespín un hermano mayor. Así, cuando un cazador mata una de estas criaturas pide el perdón de su hermano mayor y no come su carne hasta el día siguiente. Los sioux no pincharán una tortuga con un punzón o una aguja, pues están convencidos de que, de hacerlo, la tortuga los castigaría en el futuro. Algunos indios norteamericanos creían que todas las especies animales tenían un patrono o genio que velaba por ellas y las protegía. Una vez una niña cogió un ratón muerto, pero su padre le arrancó la criatura de las manos a la que acarició y mimó con ternura. Al preguntársele por qué lo había hecho, dijo que era para apaciguar al genio de los ratones, de modo que éste no atormentara a su hija por comerse el ratón. Entonces le entregó el ratón a la niña y ella lo comió.

Respeto ceremonial mostrado hacia zorros, tortugas y cerdos

Cuando los koriakos matan un zorro, llevan el cuerpo a casa y lo colocan cerca del fuego, diciendo: «Que el huésped entre en calor. Cuando deje de sentir frío, le retiraremos su abrigo». Así, una vez que se descongela el helado cadáver, lo desuellan y lo envuelven con largas tiras de hierba. Luego rellenan la boca del animal con hueva de pescado y la señora de la casa corta en tajos su carne y pone más hueva o carne seca en los cortes, como si se tratara de bolsillos llenos de provisiones. Luego llevan el cadáver fuera de la casa y la gente dice: «Ve y dile a tus amigos que es bueno visitar esa casa ahí. "A cambio de mi viejo abrigo, me dieron uno nuevo, más caliente, y con pelo

más largo. He saciado mi apetito y mis bolsillos están repletos. Vayan ustedes también y visítenlos"». Los nativos creen que, de negarse a observar esta ceremonia, no tendrían suerte en la caza de zorros. Cuando un cazador ewe del Togo ha matado una especie particular de antílope (el *Antilope leucoryx*), con el ramaje levanta un pequeño recinto y en su interior coloca las quijadas inferiores de todos los ejemplares que ha matado. Luego derrama vino de palma y esparce carne sobre los huesos, mientras dice: «Quijadas de bestias, vosotras llegáis ahora a casa. Aquí hay comida y bebida. Guíen, pues, a sus camaradas [es decir, las criaturas vivas de la selva] hasta aquí también».

Treta para engañar al espíritu del avestruz

Los indios lenguas, del Gran Chaco, son muy aficionados a la caza del ñandú, pero cuando han matado una de esas grandes aves y traen a casa la pieza, toman sus medidas para adelantarse al resentimiento del espíritu de su víctima. Piensan que cuando ha pasado la primera conmoción natural de la muerte, el espíritu del avestruz se repone y trata de recobrar su cuerpo. Siguiendo ingenioso cálculo, el indio arranca plumas del pecho del ave y las va esparciendo a intervalos a lo largo de su camino. En cada puñado de plumas, el espíritu se pone a considerar: «¿Es esto todo mi cuerpo o sólo una parte de él?» La duda lo hace detenerse y cuando al fin ha decidido ante todos los puñados de plumas y además ha desaprovechado un tiempo valioso por el zigzagueo que invariablemente emplea para ir de una a otra cosa, el cazador está ya seguro en su casa y el chasqueado espíritu se quedará dando vueltas en vano alrededor del poblado, porque es demasiado tímido para entrar.

Fe inquebrantable del salvaje en la inmortalidad de los animales

La fe del salvaje en la inmortalidad humana suele deducirse a partir de una

Nuestro estudio de las costumbres observadas por los salvajes para conciliarse con los animales que cazan y matan, y para propiciar su multiplicación, bien puede impresionarnos con un vívido

teoría primitiva sobre los sueños

sentimiento de la fe inquebrantable que el hombre primitivo deposita en la inmortalidad de las criaturas inferiores. El salvaje parece asumir como axioma incuestionable que animales, aves y peces tengan almas como la suya, almas que sobreviven a la muerte del cuerpo y que pueden renacer en otro cuerpo al que un cazador dará muerte y comerá una vez más. La serie completa de costumbres descritas en las páginas precedentes —costumbres que bien pueden desconcertar al lector civilizado como extrañas y absurdas— descansa en esta asunción fundamental. Al analizar estas costumbres puede asaltarnos la duda respecto a qué tan adecuada es la explicación actual sobre la creencia de los salvajes en la inmortalidad del hombre para dar cuenta de todos los hechos. Esa creencia suele deducirse a partir de una teoría primitiva sobre los sueños. Se dice que el salvaje es incapaz de distinguir las visiones oníricas de las realidades de la vigilia, y, por lo tanto, cuando sueña a sus amigos muertos concluye sin más que éstos no han perecido por completo, sino que sus espíritus aún existen en algún lugar bajo alguna forma, si bien en el curso ordinario de las cosas escapan a la percepción de los sentidos. De acuerdo con esta teoría, las concepciones —burdas o refinadas, repulsivas o hermosas— que el salvaje, y quizá también el hombre civilizado, se ha formado acerca de la condición de los difuntos, no serían más que una compleja hipótesis elaborada para dar cuenta de sus apariciones oníricas. Estas imponentes estructuras, a pesar de su radiante o lóbrega grandeza, a pesar de la masiva consistencia y solidez con la que se presentan a la imaginación de muchos, una vez analizadas quizá no sean más que simples castillos visionarios construidos con nubes y vapor, a los que basta un soplido de racionalidad para derretirles en el aire.

Pero ¿puede una teoría sobre los sueños dar cuenta de la creencia primitiva en la

Sin embargo, aun si aceptásemos que la teoría ofrece una explicación completa

inmortalidad de los animales?

sobre la extendida creencia en la inmortalidad humana, resulta menos sencillo ver cómo dicha teoría puede dar cuenta de la creencia en la inmortalidad de los animales tan común en tantas razas. En sus sueños el salvaje reconoce las imágenes de sus amigos fallecidos por aspectos familiares como la forma, la voz y los gestos que les caracterizaban en vida. Mas ¿podemos suponer que reconoce del mismo modo a animales, aves y peces muertos; que en sueños las imágenes de todos ellos presentan los rasgos particulares, los detalles personales más minuciosos, que en vida les diferenciaban de sus semejantes, de tal manera que al verles puede decir para sí cosas como «éste es el mismísimo tigre que ayer arponeé; su cuerpo está muerto pero su espíritu aún debe estar vivo», o «ése es el mismísimo salmón que esta mañana atrapé y comí; ciertamente maté su cuerpo, pero es claro que no logré destruir su alma»? Es factible que el salvaje haya arribado a esta teoría de la inmortalidad animal mediante un proceso similar de razonamiento; sin embargo, la suposición es, por decir lo menos, más descabellada e improbable que en el caso de la inmortalidad humana. Y si admitimos la insuficiencia de la explicación en un caso, estamos obligados a admitirla, si bien quizás en menor grado, en el otro también. En suma, resulta difícil que en sí misma la teoría sobre los sueños sea suficiente para dar cuenta de la extendida creencia en la inmortalidad de hombres y animales. Quizá los sueños han contribuido de manera significativa a hacer más fuerte la creencia, pero ¿bastarían para originarla? Tenemos razones para dudarlo.

Aparentemente, el salvaje concibe la vida como una forma indestructible de energía

Analogía de esta concepción con la visión científica moderna de la conservación de la energía

Así pues, debemos tratar de hallar una explicación más adecuada para esta persuasión tan difundida y profundamente arraigada. En busca de la misma, tal vez baste con acudir al sentimiento vital que palpita en el corazón de cualquier hom-

bre. Vimos antes que para el salvaje la muerte se presenta no como una necesidad natural, sino como un lamentable accidente o crimen que viene a interrumpir una existencia que, de otro, habría durado por siempre. Así, partiendo de su propia experiencia, concibe la vida como una especie de energía indestructible. Cuando esta energía se extingue en una forma debe necesariamente reaparecer en otra, aun si esta última no nos es visible de inmediato. En otras palabras, deduce que la muerte no destruye el principio vital, ni siquiera la personalidad conciente, sino que simplemente transforma ambas cosas en nuevas realidades, y que éstas no son menos reales por el hecho de eludir la evidencia de los sentidos. Si mi interpretación del pensamiento primitivo es correcta, entonces la forma en la que el salvaje percibe la esencia de la vida se asemeja de manera singular a la doctrina científica moderna sobre la conservación de la energía, según la cual la energía de la materia jamás se destruye y ni siquiera disminuye. Cuando parece sufrir mengua o extinguirse, lo que en realidad sucede es que una parte o la totalidad se ha transmutado en otras formas que, si bien cualitativamente son diferentes respecto a la forma original de energía, cuantitativamente son equivalentes a ella. En suma, si hacemos caso a la ciencia, nada en el mundo físico se destruye jamás; antes bien, todas las cosas están en perpetuo cambio: la cantidad de energía que hay en el universo es constante e invariable, aun a pesar de sufrir incesantes transformaciones. De manera implícita, el salvaje recurre a una teoría similar sobre la indestructibilidad de la energía para explicar los fenómenos de la vida y la muerte, y es de esperar que no restrinja su validez a los seres humanos sino que la extienda también a los animales. En esto, el salvaje se revela como alguien dotado de un mejor raciocinio que su hermano civilizado, quien habitualmente abraza con avidez la doctrina de la inmortalidad humana, pero rechaza con desdén, como algo peyorativo para la dignidad humana, la

idea de la inmortalidad del alma entre los animales. Y cuando trata de confirmar su creencia en una vida después de la muerte, apelando a creencias similares entre los salvajes y deduciendo de ellas un instinto natural de inmortalidad, conviene recordarle que, si se sostiene en lo dicho, entonces debe extender, como el salvaje, el privilegio de la inmortalidad a los despreciables animales inferiores: nada más impropio para alguien como él que seleccionar y reunir evidencias según convenga a sus prejuicios, admitiendo aquellos aspectos del credo salvaje que coinciden con el suyo y rechazando los que no. Con base en razones lógicas y científicas parece estar obligado a creer una cosa o la otra: debe sostener que hombres y animales por igual son inmortales o que ninguno de los dos lo es.

IV

La ambigua conducta de los ainos hacia el oso

Estamos ya, quizá, en posibilidad de entender la ambigua conducta de los ainos hacia el oso. Se ha demostrado que la profunda línea de demarcación que nosotros trazamos entre la humanidad y los animales inferiores no existe para el salvaje. Muchos otros animales le parecen sus iguales y aun sus superiores, no solamente en fuerza bruta, sino también en inteligencia, y si el deseo o la necesidad lo impelen a quitarles la vida, se siente obligado, aparte de cuidar de su propia seguridad, a realizarlo de modo que sea con la menor injuria posible tanto para el animal vivo como para su espíritu, que ha marchado, y para todos los demás animales de su especie, que se resentirían por la afrenta a cualquiera de los suyos, igual que una tribu de salvajes se resentiría del perjuicio o insulto hecho a uno de sus miembros. Hemos visto que entre los muchos artificios a que el salvaje recurre para expiar el mal que ha causado a los animales víctimas, uno consiste en mostrar marcada deferencia a algunos indivi-

duos de la misma especie, con lo que cree, sin duda, poder exterminar con impunidad al resto de los de la especie a quienes pueda atrapar. Este principio explica quizá la actitud, a primera vista enigmática y contradictoria, del aino hacia el oso. La carne y la piel de oso lo abastecen corrientemente de alimento y vestido, pero, como el oso es un animal inteligente y poderoso, hay que ofrecer alguna excusa satisfactoria o expiación a la especie de los osos por la pérdida que sufre con la muerte de tantos miembros suyos. Esta expiación o compensación se cumple criando oseznos, tratándolos durante su vida con respeto y matándolos con muestras extraordinarias de pena y devoción. Así, los otros osos quedan conformes y no se resienten de la matanza de los de su clase atacando a los matadores o marchándose del país, lo que privaría al amo de uno de sus medios de subsistencia.

Dos formas de culto a los animales

De este modo, la forma del culto primitivo a los animales se adapta a dos tipos distintos, que son en cierto modo inversos. Por un lado, los animales son adorados y, por ello, nunca se les mata ni se les come; por otro, los animales son adorados precisamente a causa de ser habitualmente matados y comidos. En ambos tipos de culto, se reverencia al animal en consideración al beneficio positivo o negativo que el salvaje espera obtener de él. En el primer tipo de culto, los beneficios llegan en forma positiva —protección, consejo y ayuda que el animal proporciona al hombre— o en forma negativa —abstención del daño que el animal podría infligir—. En el segundo tipo de culto, el beneficio se materializa en la forma de carne y piel del animal. Los dos tipos de culto son, en cierto grado, antitéticos; en uno no se come el animal porque se le reverencia, y en el otro se le reverencia porque se le come.

Dos tipos de sacramento animal, el egipcio y el aino

Correspondiendo a los dos tipos distintos del culto a los animales, hay dos ti-

pos de costumbre en la occisión del dios animal. Por un lado, cuando habitualmente no se mata al animal reverenciado, en ocasiones solemnes y raras sí se le sacrifica y a veces se le come; ejemplos de esta costumbre ya los hemos dado, así como una explicación de ellos[11]. Por otro lado, cuando habitualmente se da muerte al animal reverenciado, la matanza de uno de la especie implica la matanza del dios, la que es expiada en el mismo sitio con excusas y sacrificios, especialmente cuando el animal es poderoso y peligroso, y además de esta corriente y diaria expiación, hay una expiación especial anual, en la que un ejemplar selecto de la especie es matado con extraordinarias muestras de respeto y devoción. Evidentemente los dos tipos de matanza sacramental, el tipo egipcio y el aino, como los podemos denominar para distinguirlos, son fáciles de confundir por el observador, y antes de poder decir a qué tipo pertenece un ejemplo particular, es necesario cerciorarse de si el animal sacramental muerto pertenece a las especies que habitualmente no se matan o a una cuyos individuos son habitual mente muertos por la tribu. En el primer caso el ejemplo pertenece al tipo egipcio y en el segundo, al tipo aino.

V

Comunión con un animal sagrado llevándole de casa en casa

«La caza del reyezuelo» en Europa

Naturaleza sagrada del reyezuelo en la superstición popular

La forma de comunión en la que el animal sagrado es llevado de casa en casa para que todos puedan gozar compartiendo su influencia divina, ha sido ejemplificada por la costumbre de los gilyakos de pasear al oso por todo el pueblo antes de matarlo. Hay ceremonias estrechamente análogas que han sobrevivido en Europa hasta época reciente y que indudablemente datan de un paganismo muy primitivo. El ejemplo mejor conocido es la «caza del reyezuelo».

Por muchos pueblos europeos, griegos antiguos y romanos, italianos modernos, franceses, españoles, alemanes, daneses, suecos, ingleses y galeses, el reyezuelo ha sido llamado el rey de los pájaros, el rey de los setos y otros muchos nombres más y ha sido englobado entre los pájaros que dan muy mala suerte si se les mata. En Inglaterra se ha supuesto que si alguien mata a un reyezuelo o saquea su nido, infaliblemente se romperá algún hueso y tropezará con alguna desgracia espantosa aquel año; algunas veces se creyó que las vacas darían leche ensangrentada. En Escocia, al reyezuelo lo llaman el «ave de la Señora del Cielo» y los muchachos cantan:

Maldiciones, maldiciones, más de diez,
al que moleste al ave de la Señora del Cielo[12].

En San Donan, en Bretaña, la gente cree que si los chicos tocan en su nido a los polluelos del reyezuelo, padecerán del «fuego de san Lorenzo», esto es, de pustulitas en la cara, piernas, etc. En otros lugares de Francia se piensa que si alguien mata un reyezuelo o molesta su nido, su casa será tocada por el rayo o que los dedos con los que hizo la hazaña se le secarán y caerán o por lo menos quedará zopo o su rebaño enfermará de las pezuñas[13].

Caza del reyezuelo en la isla de Man

No obstante estas creencias, la costumbre de matar una vez al año al reyezuelo ha prevalecido mucho en este país y en Francia. En la isla inglesa de Man, hasta el siglo XVIII se observaba la costumbre el día de Nochebuena y mejor aún en la mañana de Navidad. El 24 de diciembre, hacia el atardecer, todos los sirvientes vacaban; no se iban a dormir, sino que callejeaban hasta que las campanas de todas las iglesias tocaban a medianoche. Cuando terminaban los rezos, marchaban a la caza del reyezuelo y en cuanto encontraban uno de esos pájaros, lo mataban y ataban en el extremo de una vara larga con las alas extendidas. Así lo

llevaban en procesión por las casas cantando las siguientes coplas:

Nosotros cazamos el reyezuelo para Petirrojo el Carrete,
nosotros cazamos el reyezuelo para Jacobo de la Lata,
nosotros cazamos el reyezuelo para Petirrojo el Carrete;
nosotros cazamos el reyezuelo para todos.

Después de visitar todas las casas y de recoger todo el dinero posible, tienden al reyezuelo sobre unas andas y lo llevan en procesión al cementerio parroquial, donde abren una fosa y lo entierran «con la mayor solemnidad, cantándole responsos en el lenguaje mank, que ellos llaman su toque de difuntos; después de esto, empieza la Navidad». Terminado el entierro salen los acompañantes del cementerio y formando un círculo bailan al compás de la música. Hacia mediados del siglo XIX, el entierro del reyezuelo tenía lugar en la isla de Man el día de san Esteban (el 26 de diciembre). Iba la chiquillería de casa en casa con un reyezuelo suspendido por las patas del centro de dos aros que se entrecruzaban perpendicularmente y estaban decorados con ramitas y listones. Los niños cantaban unas líneas en las que se hacía alusión a poner a hervir el pájaro para comérselo. Si al terminar la canción recibían alguna moneda, ellos daban a cambio una pluma del reyezuelo, de tal suerte que hacia el final de la jornada con frecuencia el ave colgaba casi desplumada. Después de esto, el reyezuelo era enterrado, no en la parroquia, sino a orillas del mar o en algún lugar desolado. La gente conservaba con celo religioso las plumas distribuidas, pues creían que eran un remedio efectivo contra naufragios todo ese año, y aquel pescador que no tuviera una sola habría pasado por alguien sumamente insensato. Todavía hoy en día, en pleno siglo XX, la costumbre se sigue observando por toda la isla de Man, al menos nominalmente, el día de san Esteban.

Procesiones de hombres disfrazados como animales que aparentemente representan al espíritu del grano

En la «caza del reyezuelo» nada parece indicar que las costumbres en cues-

El oso del Carnaval en Bohemia

La cabra de la avena, el oso de la algarroba, etcétera

La cabra de Navidad en Suecia

tión tengan alguna relación con la agricultura. Hasta donde podemos ver, quizá daten de una época anterior a la invención de la agricultura, cuando se veneraba a los animales como divinidades en sí mismas y no simplemente porque encarnaban el espíritu del grano. Una comparación con la procesión del oso entre los gilyakos nos hace pensar que las respectivas costumbres europeas datan de ese mismo periodo temprano. Por otra parte, existen en Europa algunas procesiones de animales, o de hombres disfrazados como animales, cuyo origen puede ser puramente agrícola. En otras palabras, es probable que los animales que desfilan en estas procesiones hayan sido en un principio representantes del espíritu del grano concebido en forma animal. Así, por ejemplo, en algunos distritos de Bohemia se acostumbra, o solía acostumbrarse, que durante los últimos días del Carnaval los jóvenes vayan de casa en casa recolectando mercedes. Por lo general, uno de ellos va cubierto de pies a cabeza con forraje de algarroba y envuelto en sogas de paja. Vestido de este modo lo llaman el oso del Carnaval (*Fastnachtbär*) y lo llevan de casa en casa al compás de la música y los cantos. En todas las casas baila con las niñas, las jovencitas e incluso con el ama de casa, y bebe por la salud del buen marido, de la buena esposa y de las niñas. En algunas partes de Bohemia, no se llama oso al hombre envuelto con paja durante las procesiones del Carnaval (*Shrovetide*), sino la cabra de la avena, y para hacer honor a su nombre lleva cuernos en la cabeza. Estos diferentes nombres y disfraces indican que en algunos lugares el espíritu del grano es concebido como un oso y en otros como una cabra. Ya hemos presentado varios ejemplos de la concepción del espíritu del grano como cabra; su concepción como oso parece ser menos común. En la zona de Gniewkowo, en la Lituania prusiana, aparecen combinadas ambas ideas,

pues el día doceno un hombre se cubre con forraje de algarroba para representar un oso, mientras otro lo hace con forraje de avena para representar una cabra, y juntos recorren la aldea imitando las acciones de los dos animales, ejecutando danzas, y recibiendo a cambio presentes en todas las casas. En Maribor, en la región de Steiermark[14], el espíritu del grano es representado a veces como lobo y otras como oso. El hombre que da el último golpe en la trilla recibe el nombre de Lobo. Todos huyen del granero, y aguardan a que el Lobo salga; cuando esto sucede se lanzan sobre él, lo envuelven con forraje para hacer creer que es un lobo, y lo pasean por la aldea. Conserva el nombre de Lobo hasta la Navidad, cuando se le cubre con un vellón y, atado de una cuerda, es llevado de casa en casa como el Oso del forraje. Que el enmascarado use, de acuerdo con esta costumbre, un vellón parece indicar que se trata del representante de una cabra. Por lo tanto, en este caso la imaginación mítica de la gente parece titubear entre una cabra, un oso y un lobo como la personificación apropiada del espíritu del grano. En Escandinavia es común concebir al espíritu del grano como una cabra que aparece en Navidad (*Julbuck*). En Bergslagshärad (Suecia), por ejemplo, se acostumbraba en Navidad pasear a un hombre completamente cubierto con forraje y los cuernos de una cabra en la cabeza: la personificación de la cabra de Navidad. En algunas partes de Suecia la representación del drama navideño se caracteriza, entre otras cosas, porque en él se finge matar a la cabra de Pascua, la cual, no obstante, resucita. El actor, oculto en un cobertor hecho de zaleas y ataviado con un par de cuernos formidables, es introducido a una habitación por dos hombres que simulan matarlo, mientras cantan versos en los que se habla de mantas de diferentes colores, rojo, azul, blanco y amarillo, que le ponen encima una tras otra. Al terminar la canción, y tras fingir que en efecto está muerta, la cabra de Navidad co-

mienza a saltar y hacer cabriolas para el deleite de los espectadores.

El oso de la paja en Whittlesey

Me he enterado por el cordial mensaje del profesor G. C. Moore Smith de la Universidad de Sheffield, que en Inglaterra se ha conservado una costumbre parecida en Whittlesey, Cambridgeshire, celebrada el martes que sigue al Lunes del Arado. El profesor Moore escribe: «El día de ayer en Whittlesey tuve el placer de tropezarme con un "oso de paja", si no es que dos, en la calle. No había estado en Whittlesey en esta fecha por casi 40 años, y temía que la costumbre hubiera desaparecido. En mi infancia el oso de paja era un hombre completamente cubierto con forraje, al que otra persona jalaba con una cuerda y que bailaba frente a las casas a cambio de algún dinero. Esto siempre se realizaba el martes que sigue al Lunes del Arado. Ayer, el oso de paja era un muchacho, y no vi que bailara. Aparte de esto, no noté ningún otro cambio».

Ceremonias del Lunes del Arado en Inglaterra

Una comparación entre esta costumbre inglesa y aquellas semejantes en el resto del continente europeo, y que antes hemos descrito, nos hace pensar que el oso de paja, llevado de casa en casa, representa al espíritu del grano otorgando sus bendiciones en cada finca de la aldea. Esta interpretación se ve fuertemente confirmada por la fecha cuando tiene lugar la ceremonia, esto es, un día después del Lunes del Arado: difícilmente puede ponerse en duda que la antigua celebración popular del Lunes del Arado tiene una relación directa con la agricultura. El Lunes del Arado es el primer lunes de enero después del Día Doceno. En varias partes de Inglaterra ese día se acostumbraba que un grupo de toscos labriegos arrastrara un arado elegantemente decorado de casa en casa y de villorrio en villorrio, recolectando donativos que más tarde despilfarraban en una rústica francachela en una taberna. Los hombres que arrastraban el arado reci-

bían el nombre de toros del arado; llevaban puesta la camisa por encima del abrigo, y ostentaban manojos de listones que pendían de sus sombreros y personas. Uno de ellos siempre personificaba a una anciana llamada Bessy que vestía de un modo muy extravagante. En antaño, debajo de su disfraz, en la parte posterior, llevaba adherida la cola de un toro, pero esto dejó de hacerse tiempo después. La anciana daba pequeños saltos, bailaba y hacía cabriolas. Además, llevaba consigo una pequeña alcancía para pedir donativos a los espectadores.

Sin duda estos ritos datan de una época muy antigua

Estos ritos sin duda datan de una época muy antigua en la historia de la agricultura. Es probable que sean mucho más antiguos que el cristianismo, anteriores incluso a esas formas altamente desarrolladas de religión griega con las que estamos familiarizados gracias a los escritores y artistas de la Antigüedad, y que no obstante son una cosa del pasado desde hace muchos siglos. Y es que da la casualidad que mientras en el mito, el ritual y el arte la hermosa flor de la conciencia religiosa es escurridiza y evanescente, sus formas más simples son en cambio estables y permanentes, pues yacen profundamente arraigadas en esos principios de la mente ordinaria que seguramente sobrevivirán a las magníficas pero transitorias creaciones del genio. Quizá las intrincadas teologías, los solemnes ritos y los templos majestuosos que hoy suscitan la reverencia o el asombro de la humanidad, estén destinados a perecer como «la desvanecida estirpe del Olimpo[15]». Quizá cuando el muecín haya cesado de llamar al fiel a orar desde los alminares de la mezquita de Santa Sofía, y cuando los creyentes hayan dejado de congregarse en las interminables naves de Nôtre Dame y bajo el domo de San Pedro, la gente común y corriente seguirá prefiriendo las sencillas creencias de sus anónimos e inmemoriales ancestros; seguirá creyendo en brujas y hadas, en espíritus y duendes; segui-

rá murmurando los viejos conjuros y ejecutando los antiguos paces mágicos.

Libro III
La víctima expiatoria

Capítulo 1

La transferencia del mal[*]

I

La idea de delegar el padecimiento

En los capítulos anteriores de esta obra hemos investigado la práctica de matar a un dios entre los pueblos situados en las etapas sociales cazadora, de pastoreo y agrícola: hemos intentado explicar los motivos que guían a los hombres a adoptar tan curiosa costumbre. Queda todavía por conocer un aspecto de la costumbre. Las desgracias y pecados acumulados de toda la gente se cargan algunas veces al dios agonizante, que se supone los llevará consigo para siempre, dejando a la gente inocente y feliz. La noción de que podemos transferir nuestras culpas y dolores a otros seres que los soportarán por nosotros es familiar a la mente del salvaje. Se origina en una confusión obvia entre lo físico y lo mental, entre lo material y lo inmaterial; por ser posible trasladar una carga de leña o piedras, o lo que sea, de nuestros hombros a los hombros ajenos, el salvaje cree igualmente posible transferir la carga de sus penas y tristezas a otro para que la sufra en su lugar. Con esta idea actúa y el resultado es un número infinito de tretas malévolas para endosar a otro cualquiera la pesadumbre de la que un hombre quiere sustraerse. En pocas palabras, la idea de delegar el padecimiento es corrientemente entendida y practicada por las razas situadas en un nivel inferior de cultura intelectual y social. En las siguientes páginas ilustraremos la teoría y la práctica tal como se encuentra entre los salvajes, y en toda su simple desnudez, sin disfraz de razonamientos metafísicos ni sutilezas teológicas.

Transferencia del mal a objetos

Males arrastrados por las corrientes de los ríos

Las tretas a que recurre el salvaje astuto y egoísta con objeto de aligerarse a expensas del vecino son numerosas; sólo citaremos algunos ejemplos típicos de entre tantos. Para comenzar, observemos que el mal que se intenta alejar no necesita transferirse a una persona; puede serlo igualmente a un animal o un objeto, aunque en este último caso, el objeto es con frecuencia tan sólo el vehículo que lo transfiere a la primera persona que lo toca. En algunas islas de las Indias Orientales piensan que la epilepsia puede curarse golpeando al paciente en la cara con las hojas de ciertos árboles, y tirándolas después lejos. Creen que la enfermedad pasa a las hojas y se aleja con ellas. Entre las tribus warramunga y tjingilli de Australia central se ha visto con frecuencia que los hombres que sufren de dolor de cabeza usan anillos femeninos con cabeza. «Esto tiene que ver con la creencia de que el dolor de cabeza puede pasar a los anillos, y que entonces es posible deshacerse de él de manera definitiva arrojándolo con éstos al boscaje. Los nativos creen firmemente en la eficacia de este tratamiento. Del mismo modo, cuando un hombre padece dolores estomacales, casi siempre causados por comer en exceso, coloca los anillos de su esposa sobre su abdomen; el pernicioso hechizo que está ocasionando el problema pasa a los anillos, y éstos son entonces arrojados a la maleza, donde se supone que el hechizo los abandona. Pasado cierto lapso de tiempo, la mujer los busca, los trae de vuelta a casa y los usa una vez más en la forma habitual». Entre los sihanakas de Madagascar, cuando un hombre está muy enfermo, el curandero puede solicitar a sus familiares que expulsen el mal a través de distintos objetos, entre ellos la vara de una clase particular de árbol, un pedazo de tela, un poco de tierra de un hormiguero, algo de dinero y otros objetos. En cualquier caso, el objeto es llevado a la casa del paciente. Ahí, un hombre lo sostiene cerca de la puerta, mientras un

exorcista en el interior pronuncia la fórmula necesaria para expulsar la enfermedad. Luego, el objeto es lanzado hacia el sur, y toda la gente en la casa, incluido el enfermo si tiene el vigor suficiente, sacuden sus ropas y escupen hacia la puerta para acelerar la partida de la enfermedad. En las islas Aleutianas, cuando un atkhan cometía un pecado grave y deseaba deshacerse de su culpa, procedía como sigue: cuando el cielo estaba despejado, sin nubes, recolectaba ciertas hierbas y las pasaba por su cuerpo; luego las dejaba en el suelo, e invocando al sol como testigo, expulsaba sus pecados sobre ellas. Después, con el corazón libre de la carga que lo afligía, arrojaba las hierbas al fuego imaginando que de este modo se purificaba de su culpa. En la época védica se pensaba que un hombre incurría en una falta si se casaba antes que su hermano mayor. Existía, no obstante, una ceremonia que le permitía purgar su pecado. Sobre su cuerpo se colocaban unos grilletes de carrizo para indicar su culpa. Después de lavarlos y rociar agua sobre ellos, eran arrojados a un espumoso torrente que los arrastraba consigo; al mismo tiempo, se le pedía al mal que se desvaneciera con la espuma de la corriente. Los ne gros matse de Togo piensan que el río Awo tiene el poder de llevarse las penas de la humanidad. Así, cuando muere algún amigo y hay pesar en su corazón, acuden al río con hojas de palmera enredadas en sus cuellos y con tambores en las manos. De pie sobre el banco del río baten los tambores y arrojan las hojas a la corriente. Mientras éstas flotan hasta perderse de vista al sonido del agua revuelta y el batir de tambores, ellos imaginan que también su pesar los abandona. Igualmente, los antiguos griegos imaginaban que era posible curar las penas amorosas tomando un baño en el río Selemno[1]. Los indios de Perú purificaban sus faltas sumergiendo sus cabezas en un río, pues creían que el río se llevaba sus pecados.

Transferencia del mal a objetos

Una cura árabe para la melancolía o la locura provocada por el amor consiste

en poner un plato con agua en la cabeza del enfermo, derramar en él plomo derretido y luego enterrar el plomo en un campo abierto; de este modo se ahuyentaba el mal alojado en la persona. Entre los miotse de China, cuando el hijo primogénito alcanza los siete años se efectúa una ceremonia llamada «expulsión del mal». Su padre hace un papalote de paja y lo echa a volar en el desierto, ahuyentando con él cualquier mal. Cuando un indígena de Santiago Tepehuacan cae enfermo, tratará de deshacer se de la enfermedad horneando tres veces siete pasteles. De éstos coloca siete sobre la copa del pino más alto del bosque y siete al pie del árbol; los otros siete los tira a un pozo, con cuyas aguas procede a lavarse. De esta forma transfiere la enfermedad al agua del pozo, recuperando entonces la salud. Los bagandas creían que el dios Kaumpuli, que residía en una oquedad profunda en su templo, era quien ocasionaba las epidemias. Para evitar que escapara y devastara la comarca, lo aislaban en la oquedad cubriendo ésta con tallos de plátano y apilando encima pieles de gato montés. Nada mejor que las pieles de gato montés para impedir que escapara, así que todos los años se cazaban y mataban cientos de estos animales para obtener las pieles necesarias. Sin embargo, a pesar de estas medidas, a veces el dios se las arreglaba para escapar y entonces la gente moría. Cuando una plaga causaba estragos en un jardín o casa, los sacerdotes purificaban el lugar transfiriendo la infección a una planta de plátano que entonces era abandonada en un terreno baldío. La transferencia de la plaga ocurría como sigue. Primero, con cortezas de plátano y carrizos, elaboraban pequeños escudos y lanzas que colocaban a intervalos a lo largo del sendero que conecta el jardín con el camino principal. Después cortaban un plátano a punto de dar fruto, y colocaban el tallo sobre el sendero que conduce a una de las chozas asoladas por la plaga; le encajaban no menos de 20 lanzas de carrizo, y le ataban algunos de los escudos hechos con fibra de plátano.

Después llevaban esta planta a un yermo y ahí la abandonaban. La llamaban la víctima expiatoria (*kyonzire*). Para asegurarse de que la plaga, luego de abandonarla de este modo en la jungla, no regresaría por donde se marchó, los sacerdotes levantaban un arco con cortezas de árbol en el sitio en el que el sen dero se separaba del camino principal. Creían que este arco era una barrera infranqueable para la plaga.

Transferencia del mal a objetos entre los dayakos

Entre los dayakos, las sacerdotisas expulsan de las casas la mala fortuna golpeando y cortando el aire con espadas de madera en cada rincón. Después lavan las espadas en el río para permitir que la mala fortuna se aleje flotando con la corriente. A veces se deshacen del infortunio barriéndolo con escobas hechas con hojas de plantas especiales y rociadas con agua de arroz y sangre. Después de barrer la mala suerte expulsándola de cada habitación, la introducen en una casita infantil hecha de bambú que dejan a la deriva en el río con su maligna carga. La corriente la arrastra hacia el océano, donde transfiere su siniestro cargamento a un buque en forma de tetera que flota en alta mar y recibe en su espaciosa bodega todos los sufrimientos de los que es presa la carne. Bueno sería para la humanidad que los males se quedaran para siempre dando bandazos lejos sobre las olas, pero, ay, del buque se dispersan a los cuatros vientos para regresar una y otra vez al fatigoso mundo de los dayakos. Sobre los ríos dayakos pueden verse varias de estas casas miniatura, repletas de un sinfín de desgracias, meciéndose sobre la corriente o atascándose en los juncos sobre las riberas.

Transferencia del mal a otras personas por medio de objetos

Estos ejemplos ilustran el lado puramente benévolo de la transferencia del mal; muestran el modo en el que los hombres buscan aliviar su sufrimiento desviándolo hacia objetos materiales que son entonces tirados o desechados con el fin de hacerlos inocuos. Sin embargo, en ocasiones la transferencia

del mal a un objeto material es apenas un paso para endosárselo a otra persona. Éste es el lado malévolo de tales transferencias. Los siguientes casos sirven como ejemplo. Para curar el dolor de muelas, algunos negros australianos aplican a la mejilla un lanzador de azagayas bien caliente. Se tira después el lanzador y el dolor de muelas se va con él bajo la forma de una piedra negra llamada *karriitch*: se encuentran piedras de esta clase en los viejos montículos y dunas. Las recogen cuidadosamente y las arrojan en dirección de los enemigos con la idea de producirles dolores de muelas. En Mirzapur, una forma de transferir la enfermedad es llenar una olla con flores y arroz, y enterrarla en un sendero debajo de una piedra lisa. Se cree que cualquier persona que pise esto contrae la enfermedad. La práctica se conoce como *chalauwa*, o «transferir» la enfermedad. Es algo que se da cotidianamente en el norte de la India. Basta recorrer los bazares por la mañana para descubrir pequeños montículos de tierra adornados con flores en medio del camino. Estos montículos suelen contener las costras o escamas corporales de algún enfermo de viruela, ahí depositadas con la esperanza de que alguien las toque y, contrayendo así la enfermedad, el paciente pueda sanar. Un pueblo pastoril de Uganda, los bahimas, sufren con frecuencia de abscesos muy profundos; «su curación para esto es transferir la enfermedad a otra persona obteniendo yerbas del curandero, frotándolas sobre el sitio hinchado y enterrándolas en el camino más frecuentado; la primera persona que pise sobre el sitio donde las yerbas están enterradas contraerá la enfermedad y el paciente de origen se curará». Entre los wagogo, en el África Oriental alemana, existe una costumbre parecida. Cuando un hombre está enfermo, el doctor nativo lo lleva a un crucero; ahí prepara sus medicamentos, mientras pronuncia los conjuros necesarios para que los fármacos sean efectivos. A continuación administra al paciente la mitad de la dosis, y entierra la otra en el crucero deba-

jo de una olla en posición invertida. Confía en que alguien pisará la olla y contraerá la enfermedad que merodea en su interior, liberando así al paciente original de sus males. Una variación de esta cura consiste en untar un poco de la medicina o la sangre del paciente sobre una estaquilla de madera e insertar ésta en un árbol. Quien sea que pase junto al árbol y cometa la imprudencia de extraer la estaquilla, se llevará consigo la enfermedad.

Transferencia del mal a seres humanos en la India y en otras partes

También los hombres desempeñan a veces el papel de víctima propiciatoria para desviar hacia ellos los males que amenazan a otros. Un antiguo ritual hindú describe el método para transferir los tormentos de la sed de un hombre enfermo a uno sano. El artífice sienta a ambos hombres sobre hojas, espalda contra espalda, el enfermo con el rostro vuelto hacia el oriente y el hombre sano hacia el poniente. Luego revuelve un poco de atole en una vasija colocada sobre la cabeza del paciente y pasa la mezcla al otro hombre para que la beba. De este modo transfiere los tormentos de la sed del alma sedienta a la otra, que los recibe en su lugar con gusto. Entre los pueblos de habla telugu existe un desagradable remedio contra la fiebre: abrazar a una viuda brahmán calva al despuntar el alba. Haciendo esto la persona se libera de la fiebre, que sin duda (aunque esto no se afirma expresamente) es transferida a la viuda calva. Cuando un cingalés está peligrosamente enfermo y los médicos no pueden hacer nada, llaman a un bailarín diabólico, el cual, haciendo ofrendas a los diablos, y bailando con el disfraz adecuado a ellos, conjura a los demonios de la enfermedad para que uno tras otro salgan los pecados del cuerpo enfermo y penetren en el suyo. Habiendo conseguido extraerlos como causa de la enfermedad, el habilidoso danzarín se tumba en un féretro y, simulándose muerto, es conducido a las afueras de la población, a un descampado. Allí lo abandonan a su suerte, pe-

ro pronto vuelve a la vida y con más presteza aún regresa a reclamar su estipendio. En el año de 1590, una bruja escocesa de nombre Inés Sampson fue declarada culpable de haber curado a un tal Roberto Kers de una enfermedad «que le cargó un brujo del suroeste de Escocia cuando él estaba en Dumfries y cuya enfermedad tomó ella sobre sí misma, permaneciendo en un grito y entre dolores hasta por la mañana, durante cuyo tiempo se estuvo oyendo en la casa un gran estrépito». El ruido lo hacía la bruja en sus esfuerzos para trasladar la enfermedad por intermedio de ropas de ella a un gato o perro. Desgraciadamente el intento fracasó en parte; la enfermedad no dio en el animal sino que dio sobre Alejandro Douglas, de Dalkeith, que fue descaeciendo y murió por ella, mientras que el primer paciente, Roberto Kers, sanó. Los dayakos creen que algunos hombres poseen en sí mismos el poder para neutralizar los malos augurios. Así, cuando un granjero está alarmado por la seguridad de su cosecha a causa de malos presagios, lleva una pequeña parte de su producción a uno de estos hombres sabios, quien la come cruda por una módica cantidad, «apropiándose entonces del mal augurio, haciéndolo inocuo y liberando así al otro hombre de la prohibición del *pemali* o tabú».

Transferencia de pecados e infortunios a víctimas expiatorias humanas en Nueva Zelanda y Manipur
Epónimos anuales en Manipur
Magistrados epónimos como víctimas expiatorias públicas

«En un lugar de Nueva Zelanda, cuando se sentía la necesidad de una expiación de los pecados, se celebraba una ceremonia en la cual se transferían todos los pecados de la tribu a un individuo; un tallo de helecho previamente atado a una persona se sumergía con él en el río, se desataba allí y se le dejaba ir flotando hacia el mar llevándose los pecados». En los gran des apuros, se transferían los pecados del rajá de Manipur a alguien, por lo general a un criminal, que obtenía el perdón a cambio de sus sufrimientos vicarios. Para efectuar la transferencia, el rajá y su mujer, vestidos con ropas de lujo, se bañaban

en una plataforma levantada en el Bazar, mientras el criminal estaba agachado debajo del tablado; con el agua que goteaba de ellos sobre él, los pecados también se lavaban y caían sobre la víctima expiatoria humana. Para completar la transferencia, el rajá y su esposa daban sus ropas al vicario mientras ellos se ponían otras nuevas mezclándose después con la gente hasta el anochecer. Al caer la noche se retiraban solos y permanecían en recogimiento por una semana aproximadamente, tiempo durante el cual se les consideraba sagrados o tabuados. También en Manipur «existe un notable sistema para llevar el registro de los años. Cada año recibe el nombre de una persona, quien, por un dinero, acepta cargar con la buena o mala fortuna del año. Si el año es bueno, si las cosechas son abundantes y no hay pestes, recibe de la gente toda clase de obsequios. Recuerdo haber escuchado que en 1898, cuando el cólera causaba los peores estragos, una delegación visitó al oficial de la Corona para pedirle que castigara al donador del nombre, pues era obvio que él era el responsable de la epidemia. Si esto hubiera ocurrido en otra época se habría metido en un gran lío». La designación del epónimo, o la persona que aporta su nombre al año, tiene lugar durante un festival llamado *jiruba*, a mediados de abril. Son los sacerdotes quienes designan al epónimo luego de comparar el horóscopo de éste con el del rajá y el del Estado en general. El epónimo saliente se dirige a su sucesor como sigue: «Amigo mío, a lo largo del año soporté y aparté del rajá y de su pueblo todos los espíritus malignos y todos los pecados. Haz lo mismo a partir de mañana y hasta el siguiente *jiruba*». El oficial entrante, que dará su nombre al nuevo año, se dirige entonces al rajá con estas palabras: «Oh, hijo del cielo, soberano entre los reyes, antiguo y grandioso Señor, encarnación de Dios, gran monarca Pakhangba, maestro del luminoso sol, señor de los valles y déspota de las montañas, cuyo reino se extiende desde las colinas al oriente hasta las serranías al poniente: perece el año

viejo; el nuevo comienza. Nuevo es el sol del nuevo año; que vuestra Majestad sea tan luminoso como el nuevo sol, y no obstante tan refrescante como la luna; que vuestra belleza y vigor crezcan con el crecer del año nuevo. A partir de hoy llevaré sobre mi cabeza todos vuestros pecados, enfermedades, desgracias, vergüenzas y faltas; todo lo que en la batalla le es lanzado, todo lo que lo amenaza, todo lo que es malo y pernicioso para usted y para vuestro reino». Por tan importantes servicios el epónimo o vicario recibe del rajá varios regalos, entre ellos una canasta de sal; por su parte, el pueblo, agradecido, recompensa su desinteresada devoción otorgándole un sinfín de privilegios. Quizá en otras partes, si tuviéramos más información al respecto, descubriríamos que magistrados epónimos que dan su nombre al año también han sido vistos como víctimas expiatorias públicas, que soportan sobre sus devotas cabezas las desgracias, los pecados y los sufrimientos de toda la gente.

Historia india sobre la transferencia de pecados a un santo

En los *Jātakas* o colección de cuentos indios sobre las diversas reencarnaciones del Buda, encontramos una ilustrativa historia en la que se describe cómo los pecados y las desgracias pueden transferirse por medio de saliva a un santón asceta. Una dama de cascos ligeros, se nos cuenta, había perdido el favor del rey Da n. d. aki y se preguntaba cómo podría recuperarlo. Mientras paseaba por el parque con estas cosas revoloteando en su cabeza, vio a un devoto asceta llamado Kisavaccha. Un pensamiento cruzó por su mente: «Éste debe ser el ave de mal agüero. En él me desharé de mi falta y luego iré a tomar un baño». No acababa de pensarlo cuando ya lo había hecho. Comenzó a masticar su mondadientes hasta formar un enorme espumarajo en la boca con el que ensalivó la enmarañada cabellera del venerable hombre. Por si esto fuera poco le tiró el mondadientes en la cabeza y luego se marchó con la mente en paz y tomó un baño. Su estrategia fue todo un éxito, pues pron-

to volvió a ser del agrado del rey. Poco tiempo después aconteció que el rey despidió de su cargo a su capellán. Evidentemente disgustado por haber perdido el favor del rey, el clérigo acudió a la amante de éste para averiguar cómo había hecho para recuperar su afecto. Ella le contó con franqueza cómo se había desprendido de su pecado y su persona resurgido sin mácula con simplemente escupir sobre la cabeza del ave de mal agüero en los jardines regios. El capellán supo a qué se refería. Se apresuró al parque y ensució de la misma forma la melena sagrada del santón, tras lo cual fue reinstalado en su cargo. Nada habría pasado si todo hubiera terminado allí, pero lamentablemente no fue así. Un día hubo disturbios en las fronteras del reino, y el monarca tomó su lugar a la cabeza del ejército para ir a pelear. Su capellán tuvo una desafortunada idea: eufórico por el éxito del expediente que le había permitido recuperar el favor del rey, le preguntó a éste: «¿Desea su Majestad la victoria o la derrota?» «¿Cómo? Desde luego la victoria» —respondió el rey —. «Entonces escuche mi consejo» —continuó el capellán—, «simplemente vaya y escupa sobre la cabeza del ave de mal agüero que reside en los jardines regios. De esa manera le transferirá todas sus faltas». Al rey le pareció una gran idea y la mejoró proponiendo que el ejército entero debía acompañarlo y deshacerse de sus faltas del mismo modo. Así lo hicieron, comenzando con el rey, y cuando todo terminó la cabeza del santón quedó en un estado aterrador a la vista. Pero esto no fue lo peor, pues, tras marcharse el rey, se acercó el general en jefe y, viendo la triste y apremiante situación del bondadoso asceta, se apiadó de él y aseó por completo su lastimosa melena toda embadurnada. Es fácil anticipar las fatales consecuencias de este acicalado de nobles fines pero poco juicioso: los pecados que habían sido transferidos al devoto hombre por medio de la saliva volvían ahora a sus respectivos propietarios, y para castigar-

los por su yerro del cielo cayó fuego fulminando el reino entero en 60 leguas a la redonda.

Transferencia de males a víctimas expiatorias humanas en Uganda

En antaño, los bagandas acostumbraban practicar en los hechos un método menos inofensivo para expiar las faltas o desgracias de un ejército. Si al regresar un ejército de la guerra los dioses advertían al rey, por medio de sus oráculos, sobre algún mal adherido a los soldados, se procedía a elegir a una esclava entre los cautivos, junto con una vaca, una cabra, una gallina y un perro, todos tomados del botín, y enviarlos de regreso bajo fuertes medidas de seguridad a las fronteras del país de donde venían. Ahí les quebraban las extremidades y les dejaban morir, pues quedaban muy lisiados como para arrastrarse hasta Uganda. Para asegurar la transferencia del mal a estos sustitutos, la gente y el ganado eran estregados con manojos de hierba que luego se ataban a las víctimas. Después de eso se declaraba que el ejército estaba limpio, y que podía volver a la capital. Los bagandas practicaban un método similar para transferir el mal a víctimas humanas y animales cuando los dioses le advertían a su rey que los banyoro, sus enemigos hereditarios, planeaban algún hechizo contra él y su pueblo.

Transferencia de pecados a brahmanes en Travancore

En Travancore, cuando un rajá está muriéndose, buscan a algún santo brahmán para que consienta en tomar sobre sí los pecados del moribundo mediante la suma de 10 000 rupias; preparado de este modo a inmolarse en el altar del deber, el santo es introducido en la alcoba mortuoria y abrazándose estrechamente al moribundo rajá, le dice: «¡Oh rey!, yo me encargo de sobrellevar todos vuestros pecados y enfermedades. Pueda Vuestra Alteza vivir muchos años y reinar felizmente». Habiendo cargado así, con noble devoción, con los pecados del paciente, así como con su dinero, se le destierra del país, al que no podrá volver nunca.

Transferencia de pecados en Tahití

En Tahití, donde se acostumbraba embalsamar los cuerpos de los jefes y de las personas de cierto rango y conservarlos en cobertizos especiales o viviendas construidas *ex profeso*, se recurría a un sacerdote con el título de «sacerdote que ora por los cadáveres» durante los ritos funerarios. Su cargo era peculiar. Concluidos los preparativos en la casa del difunto, cuyo cadáver era colocado sobre una plataforma o unas andas, el sacerdote ordenaba que se cavara una pequeña fosa en el suelo, cerca del pie de la plataforma. De pie sobre la fosa oraba al dios que se creía había reclamado el alma del difunto. El objeto de esta oración era apaciguar la cólera del dios y que todos los pecados del difunto, en especial el que había ocasionado que su alma fuera requerida, se quedaran alojados ahí impidiendo así que pasaran a los sobrevivientes. El sacerdote se dirigía entonces al cadáver, por lo general con las siguientes palabras: «Que ahora permanezca contigo la culpa». A continuación el «pilar» o «poste» del cadáver, como se le llamaba, era plantado en la fosa y ésta era cubierta. Tan pronto como concluía la ceremonia por la que los pecados quedaban depositados en la fosa, todo aquel que había tocado el cuerpo o las ropas del difunto, las cuales eran enterradas o incineradas, salía disparado hacia el océano para limpiar la polución que había contraído al tocar el cuerpo. También arrojaban al mar las ropas que habían usado durante el funeral del difunto. Completas sus abluciones, recogían algunas piezas de coral del fondo del océano y, llevándolas consigo a la casa, se dirigían al cadáver con estas palabras: «Que permanezca contigo la polución». Diciendo esto tiraban el coral encima de la fosa que había sido excavada para recibir los pecados y las impurezas del muerto. Vemos en este ejemplo que los pecados del difunto, así como la polución que la mente primitiva suele asociar con la muerte, no le son endilgados a una persona viva sino enterrados en una fosa. Sin embargo, la idea básica —la de

la transferencia de los pecados— es la misma; si el vehículo o receptáculo usado para atrapar y expulsar un mal es una persona, un animal o un objeto, es algo que no tiene relevancia para nuestros fines aquí.

II

Los esfuerzos públicos para expulsar los males acumulados de toda una comunidad pueden ser de dos tipos, dependiendo de si los males son inmateriales e invisibles o si están encarnados en un vehículo material o víctima propiciatoria. En el primer caso puede hablarse de expulsión directa o inmediata; en el segundo, de expulsión indirecta o mediata, o expulsión a través de una víctima expiatoria. Ejemplificaremos primero la expulsión directa.

Expulsión de los demonios de la enfermedad en las islas Salomón

Expulsión de los demonios de la enfermedad en Birmania

Expulsión de los demonios de la enfermedad en la India y China

Los habitantes de la isla Buganvilla, en el archipiélago de Salomón, creen que las epidemias son siempre, o casi siempre, ocasionadas por espíritus malignos. Así, se tiene noticia de que cuando la gente de un poblado sufre continuamente de resfriados hacen sonar conchas marinas, golpean latas, gritan y llaman a las puertas de las casas con el fin de expulsar los demonios y de este modo curar sus resfriados. Cuando el cólera ha estallado en un pueblo birmano, los hombres útiles trepan a los tejados y los golpean con bambúes y palos, mientras todos los demás de la población, viejos y jóvenes, desde abajo, baten tambores, resoplan trompetas, gritan, aúllan, golpean los suelos y paredes, baten cacerolas de metal y todo lo que pueda hacer estrépito. Esta batahola, repetida tres noches sucesivas, se cree que es muy eficaz para alejar los demonios del cólera. Los shans de Kengtung, una provincia en el

norte de Birmania, imaginan que las epidemias son provocadas por los espíritus al acecho de hombres malvados, tales como ladrones y asesinos, que no encuentran reposo y andan de aquí para allá causando todo el daño que pueden a los vivos. Por esto, cuando cunden las enfermedades, la gente toma las medidas necesarias para expulsar a estos peligrosos espíritus. Los sacerdotes budistas participan activamente en la noble misión. Se congregan en la Plaza del Pueblo y recitan las escrituras. Se disparan armas de fuego y la gente marcha en procesión hasta las puertas de la ciudad, por donde se cree que partirán los demonios. Ahí se colocan para ellos pequeñas charolas con comida, aunque las ofrendas más grandes son depositadas en el centro del pueblo. Cuando apareció la viruela por primera vez entre los kumis del sureste del Indostán, creyeron que era un demonio procedente de Aracán. Las aldeas fueron puestas en estado de sitio y a nadie se permitió entrar o salir. Mataron un mono estrellándolo contra el suelo y su cadáver fue colgado en la puerta del pueblo; su sangre, mezclada con chinarro del río, fue esparcida por las casas, barrieron el umbral de cada una con el rabo del mono e imprecaron al demonio para que se fuera. Durante el sofocante estío el cólera es endémico en China meridional, así que cada cierto tiempo, cuando la mortalidad se dispara, se realizan enormes esfuerzos para expulsar a los demo nios que causan todo este mal. Con este caritativo fin, por las calles desfilan procesiones nocturnas en las que se exhiben imágenes de los dioses, se ondean antorchas y se baten gongs; hay disparos de armas de fuego, estallan petardos, se blanden espadas, se resoplan trompetas ahuyenta-demonios, y los sacerdotes van y vienen en sus mejores galas haciendo sonar campanillas, poblando el aire con el estruendo de cuernos de búfalo y recitando exorcismos. Durante estas procesiones las deidades son a veces representadas por hombres que se cree están poseídos por el espíritu divino. Estos dioses humanos avanzan con el

torso desnudo y la melena revuelta cayéndoles sobre la espalda; de sus mejillas y brazos, oprimidas por largas dagas, chorrea sangre. Llevan un espada de doble hoja con la que lanzan al aire vigorosos golpes a los enemigos invisibles; a veces también se infligen a sí mismo heridas sangrientas en la espalda, ya sea con esta arma o con una esfera cubierta de largos y puntiagudos clavos. Algunos de estos hombres inspirados son llevados en andas sobre sillones con asientos, respaldos y descansos para pies y brazos llenos de clavos o acondicionados con hileras de hojas de espada que penetran la piel de los miserables sentados sobre ellas; otros van completamente recostados sobre camas de clavos. Por horas recorren la ciudad estos penitentes sangrantes. También es común ver en la procesión a un médium u hombre divino con la lengua perforada por una gruesa aguja. La saliva sanguinolenta chorrea sobre pedazos de papel que la muchedumbre se pelea ferozmente en la creencia de que, con la sangre, el papel ha absorbido el poder para ahuyentar a los demonios, poder que le es inherente a este hombre divino. Los papeles con sangre son adheridos a los dinteles, muros o lechos de las casas, o sobre los cuerpos de la familia, pues se cree que proporcionan una protección total contra el cólera. Tales son los métodos con los que se ahuyenta de la ciudad a los demonios en China meridional.

Expulsión de los demonios de la enfermedad en Japón

En Japón, el método tradicional para acabar con una epidemia consiste en expulsar al demonio que ocasionó el mal de todas las casas a las que haya entrado. El tratamiento comienza en la casa donde la enfermedad se manifestó en su forma más moderada. Primero que nada, un sacerdote shinto visita de manera preliminar la habitación del enfermo y consigue que el demonio prometa abandonar la casa con él en su siguiente visita. El sacerdote regresa al día siguiente y, sentado a un lado del paciente, le ruega al espíritu maligno para que salga con él. Mientras tanto, sobre

la cabeza del enfermo se ha colocado arroz rojo, el cual se usa sólo en ocasiones especiales; además, se ha traído un palanquín cerrado hecho de ramas de pino, y cuatro hombres equipados con banderas o armas se han apostado en las cuatro esquinas de la habitación para impedir que el demonio se refugie allí. Todos guardan silencio menos el sacerdote. Cuando las plegarias terminan, la almohada del enfermo es lanzada rápidamente dentro del palanquín; el sacerdote exclama: «¡Ahora todo está bien!» Entonces los porteadores doblan con el palanquín hacia la calle, y dentro y fuera de la casa la gente golpea el aire con espadas, palos o cualquier cosa a la mano, mientras otros cooperan con la cura batiendo sin cesar tambores y gongs. A continuación se organiza una procesión en la que sólo participan hombres; algunos llevan estandartes y otros tambores, campanas, flautas o cuernos; todos visten bandas en la cabeza y cuernos de paja entrelazada para mantener alejado al demonio. La procesión da inicio mientras un anciano canta: «¿A qué dios estáis echando?», a lo que los demás responden en coro: «¡Echamos al dios de la peste!» Luego, al son de las percusiones, campanas, flautas y cuernos, el palanquín es llevado por las calles. Durante su recorrido los pobladores que no toman parte en la ceremonia permanecen en sus casas, y se cuida que las viviendas en la ruta de la procesión estén bien cerradas; en los cruceros están apostados espadachines que vigilan las calles agitando sus espadas de un lado al otro para evitar que el demonio escape por ahí. El palanquín es llevado de este modo hasta un lugar desierto entre dos pueblos y ahí es abandonado, mientras su escolta huye despavorida. Sólo el sacerdote se demora una media hora más para completar el exorcismo y la cura. Los porteadores del palanquín pasan la noche rezando en un templo. A la mañana siguiente vuelven a casa, aunque no sin antes darse un baño de agua fría al aire libre para impedir que el demonio los

siga. El mismo palanquín es usado para transportar el espíritu maligno desde cada casa en el pueblo.

Huir de los demonios de la enfermedad

Otras veces, en vez de cazar al demonio de la enfermedad en las casas, hay salvajes que prefieren dejárselas en pacífica posesión, mientras ellos huyen y tratan de impedir que les sigan la pista. Así, cuando los patagones fueron atacados por la viruela, que atribuyeron a las maquinaciones de un espíritu perverso, abandonaron a los enfermos y huyeron, hiriendo el aire con sus armas y tirando agua alrededor para mantenerse alejados del temible perseguidor; cuando, al cabo de varios días de marcha, alcanzaron un lugar donde ellos esperaban estar lejos de su alcance, a guisa de precaución pusieron todas sus armas plantadas en el suelo con sus filos y puntas afiladas vueltas en la dirección de donde vinieron, como para rechazar una carga de caballería. De modo parecido, cuando los indios lules o tonocotes del Gran Chaco fueron atacados por una epidemia, optaron en general por la huida para evitarla, mas haciendo no un camino recto, sino sinuoso; pensando que cuando la enfermedad los siguiese, se cansaría tanto de las vueltas y revueltas de la ruta que nunca podría llegar a alcanzarlos. Cuando los indios de Nuevo México fueron diezmados por la viruela u otra enfermedad infecciosa, dieron en trasladar sus acantonamientos todos los días, retirándose a los lugares más apartados de las montañas y eligiendo las espesuras más espinosas que podían encontrar, con la esperanza de que a la viruela le entrase demasiado miedo de desgarrarse con las espinas si los seguía. Cuando algunos chinos, en una visita a Rangún, fueron atacados por el cólera, iban con las espadas desnudas para amedrentar al demonio y pasaban el día ocultos bajo los matorrales para que no pudiera encontrarlos.

Expulsión periódica de demonios

La expulsión de los demonios, ocasional en un principio, tiende a hacerse pe-

Expulsión anual de espíritus en Australia

riódica. Llega a considerarse deseable hacer una limpia general de espíritus malignos a fecha fija, usualmente una vez al año, para que la gente pueda gozar de una nueva vida, libre de todas las influencias malignas acumuladas largamente a su alrededor. Algunos de los negros australianos expulsan anualmente de su territorio a los espíritus de los difuntos. La ceremonia fue presenciada por el reverendo W. Ridley, en las orillas del río Barwan. «Un coro de 20 jóvenes y viejos estuvieron cantando y golpeando con los bumerangs un rato… De repente, por debajo de una plancha de corteza de árbol apareció un hombre con el cuerpo blanqueado de caolín, con la cabeza y la cara pintadas de líneas rojas y amarillas y con un penacho de plumas de cinco palmos de alto sujeto por un palo en la cabeza. Durante 20 minutos se quedó absolutamente quieto y mirando hacia arriba. Un indígena que me acompañaba me dijo que estaba escudriñando los espíritus de los muertos. Al fin, comenzó a moverse muy despacio y, de pronto, embistió de un lado para otro a toda velocidad blandiendo una rama, como si estuviera echando a unos enemigos invisibles para nosotros. Cuando yo pensaba que esta pantomima debía estar ya concluyéndose, 10 hombres más, igualmente adornados, aparecieron súbitamente por detrás de los árboles y toda la partida se unió en movida lucha contra sus misteriosos asaltantes… Finalmente, después de algunas evoluciones rápidas en las que desarrollaron todas sus fuerzas, descansaron de la excitante faena que habían sostenido durante toda la noche y algunas horas del amanecer, quedando satisfechos de haber ahuyentado a los espíritus por 12 meses. La misma ceremonia se efectuaba en todos los puestos a lo largo del río y me dijeron que era una costumbre anual».

Expulsión anual del espíritu Tuña entre los esquimales de Alaska

Ciertas estaciones del año se señalan naturalmente como momentos apropiados para la expulsión general de demo-

nios. Un momento así es hacia finales del invierno ártico, cuando el sol reaparece sobre el horizonte tras una ausencia de semanas o meses. En efecto, en punta Barrow, el extremo más septentrional de Alaska y casi del continente americano[2], los esquimales escogen el momento de la reaparición del sol para cazar por todas las cabañas al perverso espíritu Tuña. La ceremonia fue presenciada por los miembros de la expedición polar estadunidense que invernó en punta Barrow. Encendieron una hoguera frente a la casa del consejo y apostaron una vieja a la entrada de cada cabaña. Los hombres se reunieron alrededor de la casa del consejo, mientras las mujeres jóvenes y muchachas echaban al espíritu de cada domicilio con cuchillos, apuñalando con encono por bajo de la tarima de dormir y de las pieles de ciervo y llamando a Tuña para que saliera. Cuando creyeron que había sido ex pulsado de todos los rincones y agujeros, lo obligaron a salir por el suelo al aire libre, entre gritos y gestos frenéticos, y al mismo tiempo la vieja apostada en la entrada tiraba cuchilladas al aire con su gran cuchillo para impedir que volviera. Cada grupo echaba al espíritu hacia la hoguera y lo invitaban a meterse en ella. Todos los grupos fueron acercándose convergentemente a la hoguera, donde varios de los dirigentes hacían cargos concretos contra el espíritu y cada uno, después de acusar, cepillaba violentamente sus ropas llamando al espíritu para que los dejara y se fuera a la hoguera. Acto continuo se acercaron dos hombres adelantando unos pasos y llevando fusiles cargados con cartuchos de salva, mientras un tercero trajo una vasija de orines que derramó en las llamas. Al mismo tiempo uno de los hombres disparó al fuego y cuando se levantó una nube de vapor, recibió ésta el otro disparo, con lo que se supuso expulsado a Tuña por entonces.

Expulsión anual de Sedna entre los esquimales del país de Baffin

A fines de otoño, cuando la tormenta ruge sobre el país y rompe en el mar helado las todavía ligeras cadenas gélidas

que lo sujetan, cuando las masas de hielo se desunen y chocan unas con otras estrepitosamente y cuando los témpanos de hielo se apilan unos sobre otros en salvaje desorden, los esquimales del país de Baffin creen oír las voces de los espíritus que pululan cargando el aire de malignidad. Entonces los espíritus de los muertos golpean salvajemente las chozas en las que no pueden entrar y desgraciado del miserable sujeto del que se apoderan: pronto enfermará y morirá. El horroroso fantasma de un perro gigantesco y sin pelo persigue a los perros vivos, que a su vista expiran en convulsiones y calambres. Todos los innumerables espíritus del mal se diseminan, procurando traer enfermedades y muertes, tiempos malos y fracasos en la caza de los esquimales. El más temido de todos estos visitantes espectrales es Sedna, la señora del mundo de abajo, y su padre, el cual se encarga de los esquimales muertos. Mientras los otros espíritus llenan el aire y el agua, ella sale del mundo inferior. Entonces es una época trabajosa para los brujos. En cada casa puede oírseles cantando y orando, mientras conjuran a los espíritus, sentados en una oscuridad mística, en el fondo de la cabaña, más tenebrosa aún por la lucecita baja de una lámpara. La tarea más difícil de todas es ahuyentar a Sedna y esto está reservado al hechicero más poderoso; enrollan una cuerda en el suelo de una cabaña grande de modo que permita una pequeña abertura en la cúspide, lo que representa el agujero de respiración de una foca. Dos hechiceros se colocan al lado: uno tiene un arpón como si estuviera acechando a una foca en su agujero invernal y el otro tiene la cuerda del arpón. Un tercer hechicero, sentado en el fondo de la cabaña, canturrea un conjuro mágico para atraer a Sedna al lugar. Ya se siente acercarse bajo el suelo de la cabaña resollando con fuerza; ya asoma en el agujero; ya la arponean y se hunde huyendo con colérica presteza, arrastrando el arpón con ella, mientras los dos hombres mantienen la cuerda del arpón con todas sus fuerzas. La lucha es tremenda, mas

al fin, de un tirón desesperado, se arranca el arpón y huye para regresar a su morada en Adlivun. Cuando sacan el arpón del agujero lo encuentran ensangrentado, y los hechiceros lo muestran orgullosos como prueba de su hazaña. Así, Sedna y los demás espíritus perversos son al fin ahuyentados y al día siguiente se hace una gran fiesta que celebran viejos y jóvenes en honor del acontecimiento. Pero todavía tienen que ser precavidos, pues Sedna, herida, está furiosa y arrebataría al que encontrase fuera de su cabaña; por eso todos llevan amuletos en lo alto de sus caperuzas para protegerse de ella. Estos amuletos consisten en trozos de los primeros vestidos que llevaron al nacer.

Expulsión anual de demonios entre los koriakos

Los koriakos de la península Taigonos, en el noreste de Asia, celebran todos los años un festival después del solsticio de invierno. Los hombres ricos invitan a todos sus vecinos al festival, ofrecen un sacrificio al «Absoluto en las Alturas», y matan varios renos para sus invitados. Si hay algún chamán presente, éste recorre la casa batiendo un tambor y expulsando a los demonios (*kalau*). Inspecciona a toda la gente en la casa y si descubre la flecha de algún demonio clavada en el cuerpo de alguien, la extrae de inmediato, aunque desde luego la flecha es invisible a los ojos ordinarios. De este modo los protege contra la enfermedad y la muerte. Si no hay un chamán presente, el anfitrión o una mujer con experiencia en encantamientos puede expulsar a los demonios.

Expulsión anual de demonios entre los negros de Guinea

Los negros de Guinea destierran anualmente al diablo de todas sus ciudades con gran ceremonia y en un momento señalado al efecto. En Axim, en la Costa de Oro, esta expulsión anual es precedida por una fiesta que dura ocho días, durante los cuales se les permite conducirse con gran alegría, regocijo, brincos, bailoteos, cantos «y una absoluta libertad de

sátira, con lo que el escándalo sube a tan alto grado que pueden proclamar impunemente todas las faltas, villanías y fraudes, tanto de sus superiores como de sus inferiores, sin el menor castigo ni la más pequeña interrupción». Al octavo día persiguen al diablo con lúgubres alaridos, corriendo tras él y arrojándole una lluvia de palos, piedras y todo lo que tengan a mano. Cuando por fin lo han arrojado lejos de la ciudad, regresan. De este modo es expulsado el diablo en más de 100 ciudades al mismo tiempo, y para asegurar que no pueda volver a las casas, las mujeres lavan y friegan todas sus vasijas de barro y madera, «para librarlas de toda impureza y del demonio». Un autor posterior nos cuenta que «sobre la Costa de Oro, en ciertas fechas fijas la gente se congrega *en masse* (normalmente por la noche) con mazas y antorchas para expulsar a los demonios de sus casas. A una señal dada, la comunidad entera comienza a lanzar espantosos aullidos, y golpear en todos y cada uno de los rincones de las viviendas; luego se lanzan a las calles con hachos y mazas, como un tropel de fervorosos maniáticos, tirando golpes al aire y dando voces hasta desgañitarse. Finalmente, alguien anuncia la partida de los espíritus por una de las puertas del pueblo, tras lo cual son perseguidos por varios kilómetros entre la espesura, y advertidos de no volver. Después de esto la gente respira con más facilidad, duerme más plácidamente, tiene una mejor salud y el pueblo es bendecido de nuevo con abundante alimento».

Expulsión anual de demonios en cabo Castillo

En cabo Castillo, Costa de Oro, la ceremonia fue presenciada el 9 de octubre de 1844 por un viajero inglés que la describe como sigue: «Anoche tuvo lugar la costumbre anual de expulsar de la ciudad al espíritu malo Abonsam. Tan pronto como el cañonazo del fuerte señaló las ocho de la noche, la gente comenzó a disparar los mosquetes en sus casas, sacando todos los enseres fuera de las puertas, golpeando los rincones de las habitaciones

con estacas, etc., y gritando tan fuerte como podían para amedrentar a Abonsam. Después de echarlo de las casas, según ellos imaginan, salieron a las calles donde tiraron en todas direcciones antorchas encendidas, gritando, aullando, golpeando palos unos con otros, repiqueteando sobre cacerolas viejas, etc., haciendo el ruido más horrible para echar al diablo de la ciudad al mar. Esta costumbre va precedida de cuatro semanas de un silencio de muerte; no se permite disparar un tiro, ni batir un tambor, ni discusiones entre las personas. Durante esas semanas, si dos indígenas tuvieran un altercado en la ciudad serían inmediatamente detenidos y llevados ante el rey, que los multaría fuertemente. Si un perro o cerdo, oveja o cabra, se encuentra suelto en la calle, cualquiera puede matarlo o llevárselo, sin que se permita a su dueño reclamar compensación alguna. Este silencio tiene por objeto embaucar a Abonsam, que, confiándose, puede ser cogido por sorpresa y aterrorizado, haciéndolo huir de la ciudad. Si alguna persona muere durante el silencio, no se permite a la familia que lo lamente hasta que hayan transcurrido las cuatro semanas».

Expulsión anual de brujas la Noche de Walpurgis (la víspera del «día mayo»)

Expulsión anual de brujas el día mayo en el Tirol

En la Europa central, era sobre todo en la Noche de Walpurgis[3], la víspera del «día mayo», cuando los funestos poderes de las brujas se manifestaban con más fuerza. Resulta, por lo tanto, completamente lógico que fuera durante este periodo que los hombres se mantuvieran vigilantes contra ellas y que, no contentos con simplemente adoptar una actitud defensiva, se armaran de valor e intentaran llevar la guerra a terreno enemigo, atacando y expulsando por la fuerza a las misteriosas hordas. Entre las armas con las cuales atacaban a sus invisibles adversarias en estos sombríos encuentros había agua bendita, el humo de incienso u otros combustibles, y cualquier clase de estrépito, en particular el producido por instrumentos metálicos, de los cuales el más efectivo era

quizás el repicar de campanas en las iglesias. Algunas de estas medidas extremas se usan todavía o se usaban hasta una época reciente entre los campesinos, y no parece haber ninguna razón para pensar que el paso del tiempo haya afectado de algún modo su virtud mágica. En el Tirol, por ejemplo, como en otros lugares, la expulsión de los poderes del mal en esta estación del año lleva el nombre de «quemar las brujas». Tiene lugar el día 1.º de mayo, pero la gente está atareada con los preparativos varios días antes. Un jueves a medianoche atan unos haces de astillas de teas, abeto moteado de rojo y negro, tártagos, romero y ramitas de endrino, que se guardan para quemarlos el día 1.º de mayo por hombres y mujeres que deben haber recibido previamente la absolución plenaria de la Iglesia. En los tres últimos días de abril limpian todas las casas y las fumigan con bayas de enebro y ruda. El día 1.º de mayo, cuando suena la campana al ángelus y el crepúsculo está muriendo, comienza la ceremonia de «quemar las brujas». Hombres y muchachos forman una barahúnda con látigos, campanas, cacharros y calderos; las mujeres llevan incensarios; sueltan los perros, que corren en todas direcciones ladrando y gañendo. Tan pronto como las campanas de la iglesia empiezan a tañer, encienden los haces de teas, etc., que llevan sujetos en la extremidad de un palo y prenden fuego al incienso. Entonces todas las campanillas de las puertas de las casas, todas las campanas para anunciar la comida, calderos y sartenes, ladridos de perro, todo choca, golpea y hace ruido, y entre este estrépito se desgañitan cuanto pueden, voceando: «¡Huye bruja, huye de aquí / o te irá mal!» Después corren siete veces alrededor de las casas, los corrales y el pueblo. Así las brujas son ahumadas, expulsadas de sus escondrijos y ahuyentadas.

Expulsión anual de brujas la Noche de Walpurgis en Baviera

Expulsión anual de brujas

La costumbre de expulsar a las brujas la Noche de Walpurgis es todavía, o era hasta hace unos 30 o 40 años, observada

en muchas partes de Baviera y entre los alemanes de Bohemia. Así, en las montañas Böhmerwald, en los linderos entre ambas regiones, después de anochecer se reúnen todos los muchachos del pueblo en alguna altura, especialmente en las encrucijadas, y restallan látigos durante algún tiempo al unísono y con todas sus fuerzas. Esto ahuyenta a las brujas; tan lejos como se oigan los restallidos, estos maléficos seres ya no podrán hacer daño. Los campesinos creen firmemente en la eficacia de este remedio. Cualquier pueblerino le pedirá a sus hijos que se aseguren de restallar sus látigos con estrépito y golpear a las brujas con fuerza; además, con la intención de que cada azote provoque mayor escozor se acostumbra hacerle nudos a los látigos. De vuelta en la aldea los mancebos acostumbran entonar cánticos y recolectar donativos en la forma de huevo, manteca, pan y mantequilla. En algunos lugares, mientras los muchachos están chasqueando sus látigos, los pastores soplan sus cuernos con sonidos tan prolongados que se oyen desde muy lejos en el silencio de la noche y son muy eficaces para desterrar a las brujas. Asimismo, en otros lugares los jóvenes soplan cálamos hechos de hojas de madera de sauce frente a todas las casas, en especial frente a aquellas donde se sospecha reside una bruja. En Voigtland, una inhóspita zona montañosa en el centro de Alemania que colinda con las montañas Frankenwald, la creencia en las brujas está todavía muy extendida. Si bien las brujas hacen de las suyas la víspera del solsticio de verano, la víspera del día de santo Tomás y la víspera de Navidad, es durante la Noche de Walpurgis cuando son especialmente temidas. En estas fechas tratarán de meterse a la casa de algún vecino y tomar prestada o robar cualquier cosa, provocando la zozobra del propietario de la casa a la que lograron entrar durante sus perversos rondines. Durante la Noche de Walpurgis y en la víspera del solsticio de verano es cuando las brujas cabalgan por el aire montadas a hor-

cajadas sobre bieldas y palas para batir. Además lanzan hechizos sobre el ganado; de ahí que para proteger a los pobres animales de sus infernales maquinaciones estos días la gente acostumbre dibujar tres cruces en las puertas de los corrales o colgar hierba de san Juan, mejorana silvestre, y otras plantas. Muy a menudo los jóvenes de la aldea salen en grupo y ahuyentan a las brujas con estallidos de cohetes, disparos de armas de fuego y el ondear de escobones encendidos, por no mencionar toda clase de alaridos y clamores. Aparentemente estas costumbres se observan en general en Turingia, región a la que pertenece Voigtland. La gente piensa que los petardos estallan realmente sobre las brujas que planean por el aire sin ser vistas, y que en la medida en que el estruendo sea audible, las cosechas serán buenas y los relámpagos no causarán ninguna destrucción, sin duda porque el sonido ha desterrado a las brujas.

III

Expulsión de los demonios de la enfermedad en un pequeño barco en Ceram

Sin embargo, es frecuente que los demonios expulsados no estén representados por entero sino sobrentendida su presencia invisible en el vehículo material y visible que les transporta lejos. El vehículo que conduce a un demonio puede ser de varias clases. Una clase corriente es un pequeño barco o bote. Así, en el distrito sur de la isla Ceram, cuando una aldea entera está padeciendo alguna enfermedad, construyen un barquito que llenan de arroz, tabaco, huevos y demás, con la contribución de todo el pueblo. En el barquito izan una vela. Cuando todo está preparado, un hombre con vozarrón estentóreo exclama: «¡Oh! Todas vosotras, enfermedades, tú viruelas, tú calenturas, sarampión, etc., que nos habéis visitado tanto tiempo y extenuado tan penosamente, pero que ahora cesáis de ser una plaga para nos otros: hemos hecho este barco para vo-

sotras y le hemos provisto con bastimentos suficientes para el viaje. No careceréis de comida, ni de hoja de betel, ni de nuez de areca, ni de tabaco. Marchaos y navegad con viento fresco para alejaros de nosotros. No volváis por aquí nunca, sino idos a un país lejano. Permitid que todas las mareas y vientos os lle ven veloces hacia allá y trasladaos de modo que el tiempo que viene podamos vivir sanos y buenos, y que nosotros no veamos levantarse el sol sobre vosotras nunca más». Entonces 10 o 12 hombres llevan el barco a la orilla y lo dejan derivar con la brisa de tierra, quedando convencidos de que están libres de la enfermedad para siempre o al menos hasta la próxima vez. Si la enfermedad les vuelve a atacar, están seguros de que no es la misma enfermedad, sino otra diferente, la que a su debido tiempo despedirán de igual manera. Cuando el barco cargado de demonios se pierde de vista, los porteadores vuelven a la aldea y entonces uno de ellos grita: «Las enfermedades ya se han ido, se han desvanecido, han sido expulsadas y embarcadas». Entonces la gente sale apresuradamente de sus casas pasándose la noticia unas a otras con gran alegría, batiendo los gongos y tocando instrumentos.

Expulsión anual de males en la India, China y Corea

Expulsión o destrucción anual de demonios personificados en imágenes en el Tíbet

En Śuklatīrtha, en la India, (¿anualmente?) se deja a la deriva en un río una olla de barro que contiene los pecados acumulados de la gente. La leyenda cuenta que la costumbre se originó con un malvado sacerdote a quien, tras expiar sus faltas mediante toda clase de austeridades y ceremonias especiales, se le pidió que se hiciera a la vela sobre el río en una embarcación con velámenes blancos. Si éstas ennegrecían, sería señal de que sus pecados estaban perdonados. Así fue, y el feliz sacerdote dejo que la embarcación se deslizara con sus pecados hacia el mar. Entre muchas de las tribus aborígenes de China se celebra un gran festival el tercer mes de cada año. Se tiene a modo de una

fiesta general fundada en la creencia de la gente de ser una completa aniquilación de los males de los 12 meses pasados. La destrucción se supone efectuada del modo siguiente. Llenan un gran jarrón de loza con pólvora, piedras y trozos de hierro, lo entierran y tienden una línea de pólvora en comunicación con el jarrón, a la que prenden fuego; estallan el jarrón y su contenido. Las piedras y trozos de hierro representan los males y desastres del pasado año y la dispersión por la explosión creen que aleja los males y desastres. El festival va acompañado de gran borrachera y orgía. El día de Año Nuevo la gente en Corea trata de deshacerse de todas sus aflicciones dibujando imágenes sobre un pedazo de papel, acusándolas por escrito de todos sus males físicos y mentales, y finalmente entregando los papeles a un muchacho para que los queme. Otro método para lograr el mismo fin en la misma fecha es hacer burdas muñecas de paja, rellenarlas con monedas de cobre y tirarlas en la calle. Si alguien recoge la efigie todos los problemas pasarán a esa persona, liberando al paciente original de su sufrimiento. Asimismo, el día 14 del primer mes los coreanos vuelan papalotes que llevan escrito el deseo de que todos los males del año se alejen con los papalotes. George Bogle[4], el comisionado inglés enviado al Tíbet por Warren Hastings, atestiguó la celebración tibetana del día de Año Nuevo en Teshu Lumbo, la capital del Lama Teshu. Los monjes marcharon en procesión alrededor de la plaza al compás de los címbalos, tamboriles, trompetas, oboes y tambores. Luego, otros, vestidos con disfraces y portando máscaras que representaban cabezas de animales, casi todas de bestias salvajes, bailaron con movimientos retozones. «Después de esto, la figura de un hombre, dibujado con tiza sobre papel, fue colocada sobre el suelo. Sobre ella se realizaron varias ceremonias extrañas, que a un ignoto como yo parecerían caprichosas; en una esquina de la plaza se encendió un gran fuego por el que finalmente se pasó la imagen, y así inflamada se desvaneció en

medio de una gran humareda y una explosión. Se me informó que era la figura del demonio».

Expulsión bienal de demonios encarnados en efigies en el viejo Calabar

En el viejo Calabar, costa de Guinea, los demonios y espíritus son o eran públicamente expulsados cada dos años. Entre los espíritus así ahuyentados de sus guaridas están las almas de toda la gente que había muerto desde la última lustración de la ciudad. Como unas tres semanas o un mes antes de la expulsión, que según un relato se celebraba en noviembre, empezaban a labrar, en madera o labor de cestería, toscas efigies que representaban hombres y animales como cocodrilos, leopardos, elefantes, bueyes y aves, y colgadas con tiras de tela adornadas con chucherías, las ponían ante la puerta de cada casa. Hacia las tres de la madrugada del día señalado para la ceremonia, toda la población se echaba a la calle y procedían, con un ensordecedor tumulto y en un estado de salvaje sobrexcitación a echar todos los diablos y espíritus escondidos sobre las efigies, con el objeto de desterrarlos con ellas de las residencias de los humanos. Para conseguir esto, grupos de gente deambulaban por las calles golpeando las puertas, disparando armas de fuego, batiendo tambores, soplando cuernos, tañendo campanillas, entrechocando pucheros y peroles, gritando y voceando a más y mejor, en suma, haciendo todo el estruendo posible. El alboroto duraba hasta el amanecer, en que gradualmente iba extinguiéndose hasta cesar con la salida del Sol. Durante ese tiempo, las casas habían sido barridas completamente y se suponía que los atemorizados espíritus habían penetrado atropelladamente en las efigies o en sus flotantes ropajes. También ponían en las figuras de cestería las barreduras de las casas y las cenizas de las lumbres del día anterior. Después, las imágenes repletas de demonios eran arrebatadas, llevadas con presteza en procesión tumultuosa al ribazo del río y tiradas al agua entre redobles de tambor. La bajamar las llevaría mar adelante y

así el pueblo quedaría barrido de espíritus y diablos por otros dos años. Esta expulsión bienal de los espíritus recibe el nombre de *Ndok*, y las efigies con las que se lleva a cabo se llaman *Nabikem* o *Nabikim*[5].

Expulsión anual de males en una víctima expiatoria animal entre los bhotiyas de Juhar

Perros como víctimas expiatorias en la India, Escocia y América

La víctima expiatoria judía

La víctima expiatoria por medio de la cual todos los males acumulados de un año entero son expulsados públicamente es algunas veces un animal. Los bhotiyas de Juhar, en el Himalaya occidental, cogen un perro en un día del año, lo emborrachan con alcohol y *bang* o cáñamo y lo alimentan con dulces, lo llevan por el pueblo y lo dejan perderse. Después lo cazan y matan a palos y pedradas y creen que hecho esto, ninguna enfermedad o desgracia visitará la aldea durante el año. En algunas partes de Breadalbane antiguamente era costumbre del día de Año Nuevo llevar un perro a la puerta, darle un trozo de pan y echarlo diciendo: «¡Largo de aquí, so perro! Cualquier muerte de personas o pérdida de ganado que acontezca en esta casa hasta fin de año caerá sobre vuestra cabeza». Aparentemente, los perros blancos que los iroqueses sacrifican anualmente durante su festival de Año Nuevo son, o eran, considerados víctimas expiatorias. De acuerdo con J. V. H. Clark, quien presenció la ceremonia en enero de 1841, todos los fuegos de la aldea eran apagados el primer día del festival, las cenizas eran lanzadas al viento, y se encendía un nuevo fuego con pedernal y eslabón de acero. Al día siguiente, hombres vestidos con disfraces fantásticos recorrían la aldea recolectando los pecados de la gente. La mañana del último día del festival sacaban dos perros blancos, decorados con pintura roja, collares de abalorios, plumas y listones. Al poco rato eran estrangulados y colgados de una escala, tras de lo cual había disparos y gritos, y media hora más tarde los animales eran llevados a una casa, «donde los pecados de la gente les eran transferidos».

Finalmente, los cuerpos eran quemados en una pira de madera. De acuerdo con el reverendo Kirkland, quien escribió en el siglo XVIII, las cenizas de la pira sobre las que se incineraba a uno de los perros blancos eran llevadas por toda la aldea y esparcidas en la puerta de cada vivienda. En la celebración del día de expiación, el 10 del séptimo mes, el gran sacerdote de los judíos extendía sus manos sobre la cabeza de una cabra, confesaba sobre ella todas las iniquidades de los hijos de Israel y transfiriendo así los pecados de la gente al animal, la enviaba a perderse en el desierto[6].

Víctimas humanas antiguamente sacrificadas todos los años en África

También puede ser una persona humana la víctima expiatoria sobre la que recaen periódicamente los pecados del pueblo. Entre los negros yorubas de África Occidental, «la víctima humana escogida para el sacrificio, que puede ser una persona libre o esclava, de parientes ricos y nobles o de nacimiento humilde, después de ser escogida y marcada para el propósito, se le llama un *Oluwo*. Se le alimenta, cuida y provee bien de todo lo que pueda desear durante su periodo de confinamiento; cuando llega el momento del sacrificio y ofrenda, la conducen en procesión por las calles del pueblo o ciudad del soberano, al cual se sacrifica por el bien del gobierno y de todas las familias e individuos de su reino y para que pueda cargar con los pecados, culpas, desgracias y muertes de todos sin excepción. Le arrojan mucha ceniza en la cabeza y le pintan la cara con tiza para ocultar su identidad, mientras el público se abalanza desde sus casas para tenderle sus manos, transfiriéndole así sus pecados, penas y muerte. Cuando la procesión termina, le hacen pasar a través de tres compartimentos dentro de un improvisado cobertizo sagrado, el *igbodu*, hecho de hojas de palma y ramas de diferentes árboles. Al primero de estos compartimentos puede seguirle cualquier persona; al segundo pueden escoltarle y acompañarle sólo los jefes y personajes muy importantes, y al

tercero sólo pueden entrar con él el Babalawo [sacerdote] y su ayudante oficial, el Ajigbona. Aquí es decapitado y su sangre ofrecida a los dioses, luego de que él mismo anunciara o comenzara su última canción, y de que ésta fuese aceptada por la comitiva de gente allí reunida para escuchar sus últimas palabras o sus últimos gemidos. Escuchar y aceptar el anuncio de sus últimas palabras o sus últimos gemidos es la señal entre la gente para festejar, alegrarse y dar gracias, y para batir los tambores y bailar como expresión de satisfacción porque el sacrificio ha sido aceptado, la cólera divina apaciguada, y asegurada la perspectiva de prosperidad o de una mayor prosperidad[7]».

Animales divinos como víctimas expiatorias en la India y en el antiguo Egipto

Otras veces la víctima expiatoria es un animal divino. Los indios de Malabar comparten con los hindúes su adoración por la vaca; matarla y comerla «es para ellos un crimen tan horrible como el homicidio o el asesinato». Mas, a pesar de esto, «los brahmanes transfieren los pecados de la gente a una o más vacas, que son echadas con los pecados que han cargado los animales a un sitio que señalan los brahmanes». Cuando los egipcios antiguos sacrificaban un toro, invocaban sobre su cabeza todos los males, que de otro modo caerían sobre ellos y sobre la tierra de Egipto, y después vendían la cabeza a los griegos o la tiraban al río. Ahora bien, no puede decirse que en épocas conocidas por nosotros los egipcios adorasen toros, pues creemos que corrientemente los mataban y comían. Pero un buen número de circunstancias nos llevan a la conclusión de que originalmente todo el ganado, tanto toros como vacas, eran tenidos como sagrados por los egipcios, pues no solamente eran estimadas como santas las vacas y no las sacrificaban nunca, sino que tampoco los toros podían ser sacrificados, a menos que tuvieran ciertas señales naturales; un sacerdote examinaba todos los toros antes de que fuesen inmolados; si alguno tenía las señales apropiadas, el sacerdote ponía su sello en el animal

como señal de poder sacrificarle y si un hombre sacrificaba un toro no sellado, era condenado a muerte. Además, el culto de los toros negros Apis y Mnevis, especialmente del primero, jugaron una parte principal en la religión egipcia; todos los toros que morían de muerte natural eran cuidadosamente enterrados en los suburbios de las ciudades, y sus huesos, reunidos de todos los lugares de Egipto, se enterraban en un solo lugar. Y en el sacrificio de un toro en los grandes ritos de Isis todos los adoradores se golpeaban el pecho y se lamentaban. En conjunto, pues, estamos en el derecho de suponer que los toros fueron originalmente estimados, al igual que las vacas, como sagrados por los egipcios y que el toro sacrificado y sobre cuya cabeza recaían las desgracias del pueblo fue en un tiempo una divina víctima expiatoria.

Hombres divinos como víctimas expiatorias entre los gondos de la India y los albaneses del Cáucaso

Finalmente, la víctima expiatoria puede ser un hombre divino. Así, los gondos de la India adoran en noviembre a Gansiam Deo, protector de las cosechas, y en el festival se dice que el dios mismo desciende sobre la cabeza de uno de sus adoradores, que súbitamente es atacado por una especie de convulsiones y, después de bambolearse, se abalanza hacia la selva, donde creen que si quedase abandonado a su suerte moriría loco. Sin embargo, lo traen otra vez, y no recobra el sentido en uno o dos días. La gente piensa que un hombre es así señalado como víctima expiatoria por los pecados de los demás. En el templo de la Luna, los albaneses del Cáucaso oriental[8] mantenían unos cuantos esclavos sagrados, de los que muchos estaban inspirados y profetizaban; cuando uno de estos hombres mostraba síntomas mayores que los corrientes de inspiración o de locura y vagabundeaba solitario arriba y abajo por los bosques como un gondo en la selva, el gran sacerdote lo ataba con una cadena sagrada y lo mantenía regaladamente un año; al final de ese plazo lo ungían y lo sacaban para sacrificarlo. Un

hombre cuya operación era matar aquellas víctimas humanas y al que la práctica había dado gran destreza, avanzaba de entre la multitud y atravesaba con una lanza sagrada a la víctima por el costado, partiéndole el corazón. Del modo como cayera muerto se deducían presagios para el bienestar y la salud de todos. Después llevaban el cuerpo a un lugar por donde todo el pueblo pasaba poniendo el pie por encima de él como ceremonia purificadora. Esta última circunstancia indica claramente que los pecados del pueblo se transferían a la víctima exactamente como el sacerdote judío transfería los pecados del pueblo, mediante la imposición de manos sobre la cabeza del animal, y como se creía que el hombre estaba poseído por el espíritu divino, tenemos aquí un ejemplo indudable de hombre dios muerto para redimir los pecados y desgracias de la gente.

Víctimas humanas en el Tíbet

El Jalno, gobernante temporal de Lhasa

En el Tíbet, la ceremonia de la víctima expiatoria presenta algunos rasgos notables. El año tibetano principia con la luna nueva, que aparece hacia el 15 de febrero. Durante 23 días después, el gobierno de Lhasa, la capital, es cedido por los gobernantes ordinarios y entregado en manos del monje del monasterio de Debang que ofrezca más alta suma por el privilegio. El postor que triunfa es llamado el Jalno y anuncia su ascensión al poder, personalmente, yendo por las calles de Lhasa con un bastón de plata en la mano. Los monjes de todos los monasterios y templos cercanos acuden y se reúnen para tributarle el debido homenaje. El Jalno ejerce su autoridad de la manera más arbitraria en su propio beneficio, pues todas las multas que impone son para él. El beneficio que consigue es de cerca de 10 veces la cantidad del precio de compra del oficio. Sus hombres van por las calles con el designio de descubrir cualquier acto por parte de los habitantes en el que pueda encontrarse falta. Todas las casas tienen que pagar una contribución en esta época y la más ligera falta es castigada con

multas de un rigor inhumano. Esta severidad del Jalno aleja a todas las clases trabajadoras de la ciudad hasta que pasan los 23 días. Pero si el seglar sale, el clérigo entra. Todos los monasterios budistas del país, en muchas millas a la redonda, abren sus puertas y vomitan sus moradores. Todos los caminos que conducen a Lhasa desde las montañas vecinas están llenos de monjes que se apresuran hacia la capital, unos a pie, otros a caballo, algunos montados en asnos o en mugidores bueyes, llevando sus libros de oraciones y sus utensilios culinarios. Es tal la multitud de ellos, que las calles y plazas de la ciudad quedan obstruidas con sus catervas y enrojecidas con tanta capa roja. El desorden y la confusión son indescriptibles. Bandadas de hombres santos atraviesan las calles cantando oraciones o lanzando gritos salvajes; se juntan, se empujan, disputan, pelean; narices ensangrentadas, ojos ennegrecidos y cabezas rotas por nada. A lo largo del día, desde antes del amanecer hasta después de llegar las tinieblas, estos monjes revestidos de rojo tienen servicio religioso en la atmósfera cargada de incienso del gran templo Machidranath, la catedral de Lhasa, y hacia allí se aglomeran tres veces al día para recibir su limosna de té, sopa y dinero. La catedral es un inmenso edificio situado en el centro de la ciudad y rodeado de bazares y tiendas. Los ídolos están ricamente incrustados de oro y piedras preciosas.

El Jalno y el «rey de los años»

Expulsión del «rey de los años»

Veinticuatro días después de haber cesado el Jalno en su autoridad, la asume otra vez y por 10 días obra de la misma manera arbitraria que antes. El primero de los 10 días se reúnen otra vez los sacerdotes en la catedral, rezan a los dioses para que libre de enfermedades y otros males a la gente «y como una ofrenda de paz, inmolan a un hombre. Éste no es muerto en el sitio, pero la ceremonia que aguanta resulta con frecuencia mortal. Arrojan grano sobre su cabeza y le pintan la cara mitad blanca y mitad negra». Así, grotescamente

disfrazado y llevando una chaqueta de piel al brazo, lo llaman el «rey de los años», se sienta diariamente en la plaza del mercado donde toma lo que le cuadre, sacudiendo un rabo de yak negro sobre la gente para transferir sobre sí mismo la mala suerte de los demás. El día décimo, todas las tropas de Lhasa marchan hacia el gran templo y se forman en línea ante él. El rey de los años es sacado del templo y recibe pequeños obsequios de la multitud reunida. Él ridiculiza entonces al Jalno, diciéndole: «Lo que percibimos a través de los sentidos no es ilusión. Todo lo que enseñas es mentira», y cosas semejantes. El Jalno, que representa por ese tiempo al Gran Lama, discute estas proposiciones heréticas; la disputa se acalora y al final convienen decidir la cuestión por el resultado del cubilete de los dados, ofreciendo el Jalno cambiar su puesto con la víctima expiatoria si el resultado le fuese adverso. Si el rey de los años venciera se pronosticarían muchos males; pero si el Jalno vence hay gran regocijo, pues prueba que su adversario ha sido aceptado por los dioses como víctima para llevarse todos los pecados del pueblo de Lhasa. La fortuna, sin embargo, siempre favorece al Jalno, que saca siempre seises con éxito invariable, mientras que su adversario solamente saca unos. Esto no es tan extraordinario como parece a primera vista, pues los dados del Jalno sólo tienen seises y los de su adversario sólo unos. Cuando ve el dedo de la providencia señalándolo tan claramente, el rey de los años se aterra y huye montado en un caballo blanco, con un perro blanco, un ave blanca, sal y otras cosas parecidas de que el gobierno le provee. Su cara está todavía pintada mitad blanca y mitad negra y todavía lleva su chaqueta de cuero. Todo el populacho le persigue gritando y chillando y le hacen descargas de armas de fuego sin «balas». Así es expulsado de la ciudad y detenido durante siete días en la gran cámara de horrores del monasterio Samyas, rodeado de imágenes monstruosas y terribles de demonios y pieles de grandes serpientes y bestias fero-

ces. Después se marcha e interna por las montañas de Chetang, donde permanece, fuera de la ley, durante varios meses o un año, en una guarida o cueva. Si muere antes del término, el pueblo piensa que es buen presagio; pero si sobrevive, puede volver a Lhasa y hacer de víctima expiatoria al siguiente año.

Relación entre el Gran Lama, el Jalno y el «rey de los años»

Probabilidad de que la víctima expiatoria tibetana haya sido sacrificada en sustitución del Gran Lama

Esta ceremonia tan rara todavía se observa en la aislada capital del budismo, la Roma asiática, y es interesante porque muestra en una estratificación religiosa claramente marcada una serie de redentores divinos redimidos a sí mismos, sacrificios vicarios reparados vicariamente, dioses pasando por un proceso de fosilización que, mientras retienen los privilegios, se han descargado de los padecimientos y castigos de la divinidad. En el Jalno, sin duda, podemos ver sin esfuerzo un sucesor de aquellos reyes temporeros, de aquellos dioses mortales que compraban al precio de sus vidas un arriendo corto de poderío y gloria. Que es el sustituto temporal del Gran Lama, no cabe duda; que está o estaba sujeto a tener que hacer de víctima expiatoria para la gente, está muy cerca de la certeza por su ofrecimiento a cambiar el puesto con la verdadera víctima expiatoria, el rey de los años, si el arbitrio del cubilete de dados le fuese adverso. Es verdad que las condiciones bajo las cuales se ofrece el azar han reducido la oferta a una fórmula ociosa, pero estas formas no son simples hongos que nacen y se desarrollan en una sola noche. Si ahora son formalidades muertas, cáscaras vacías exentas de significación, podemos estar seguros de que en algún tiempo tuvieron vida y significado; si en el día de hoy son callejones sin salida que a ningún sitio conducen, podemos estar ciertos de que en tiempos anteriores fueron senderos que llevaban a algún lugar, aunque no fuera más que a la muerte. Que esta manera era el término al que de antiguo llegaba la víctima expiatoria tibetana después de su breve periodo de licencia en la plaza del

mercado, es una conjetura que tiene mucho en su favor. La analogía lo sugiere y todo lo con firma: los disparos con pólvora sola, la afirmación de que la ceremonia resulta mortal con frecuencia, la creencia en que su muerte es un presagio feliz. No debe extrañarnos entonces que el Jalno, después de pagar tan costosamente el hacer de divinidad por diputación unas semanas escasas, prefiera morir en su diputado también mejor que en propia persona, llegado el plazo de hacerlo. El penoso pero necesario deber recayó en consecuencia sobre algún pobre diablo, sobre algún infeliz paria social para quien el mundo era duro y estaba pronto al convenio de perder la vida en el término de unos días si sólo durante ese tiempo podía gozar de sus caprichos. Hay que observar que, mientras el tiempo asignado para el diputado directo u original, el Jalno, era medido por semanas, el asignado al diputado del diputado era solamente de días, 10 según una autoridad en la materia, siete según otra. Cuerda tan corta indudablemente se pensaba que era bastante maniota para una oveja negra o enfermiza; tan poca arena en el reloj y cayendo tan de prisa era suficiente para quien había desaprovechado tantos años preciosos. Por eso, en el bufón que se enmascara ahora con su abigarrada máscara en la plaza del mercado y barre la mala suerte con el rabo negro de un yak, podemos ver justamente al sustituto de un sustituto, al vicario de un vicario, al delegado sobre cuyas espaldas era puesta la pesada carga aliviada de espaldas más nobles. Pero las huellas, si no nos equivocamos, no terminan en el Jalno; nos llevan directamente hacia atrás, al mismo papa de Lhasa, al Gran Lama, de quien el Jalno sólo es el vicario temporero. La analogía de muchas costumbres en muchos países señala la conclusión de que si esta humana divinidad se humilla y resigna su poder espiritual durante cierto tiempo en las manos de un sustituto, es, o mejor, había sido su única razón la de que el sustituto muriese en lugar suyo. Así, a través de la niebla de los siglos, no esclare-

cida por la lámpara de la historia, la figura trágica del papa del budismo, vicario de Dios en la tierra de Asia, se recorta triste y sombría, como el hombredios que quita los pesares de la gente, el buen pastor que entrega su vida por el rebaño.

IV

Del precedente análisis de la costumbre de expulsar públicamente las maldades acumuladas en una aldea, ciudad o país, se desprenden algunas observaciones generales.

Sobre las víctimas expiatorias en general

En primer lugar, no cabe duda de que las que hemos denominado expulsiones mediatas o inmediatas del mal son idénticas en su propósito; en otras palabras, que el mal sea concebido como invisible o como corporeizado en una forma material, es una circunstancia enteramente subordinada al objeto principal de la ceremonia, que es, simplemente, efectuar una limpieza completa de todos los males que han estado infestando a un pueblo. Si todavía quedase algún cabo suelto para conectar las dos clases de expulsiones, lo elimina la práctica de echar lejos a los males en unas angarillas o en una lancha, pues aquí tenemos, por un lado, que los males son invisibles e intangibles y, por otro, que es visible y tangible el vehículo que se los lleva. Y una víctima expiatoria no es más que uno de estos vehículos.

En segundo lugar, cuando recurre periódicamente a una limpieza general de males, el intervalo entre las celebraciones de la ceremonia es por lo general de un año y la época del año en que la ceremonia se efectuaba solía coincidir con alguna estación de cambio bien marcada, tales como el principio o el final del invierno en la zona ártica y templada y el comienzo o el término de la estación de las lluvias en la zona tropical. El aumento de mortalidad que tales cambios climáticos producen, especial-

mente entre los desnutridos, poco vestidos y peor alojados salvajes, lo achaca el hombre primitivo a la obra de los demonios, los que por consiguiente deben ser expulsados. Por esto, en las regiones tropicales de Nueva Bretaña y Perú, los demonios son o eran echados al comienzo de la época de las lluvias; por esto, en las lúgubres costas de la tierra de Baffin son expulsados en las proximidades del amargo invierno ártico. Cuando una tribu se dedica al cultivo del suelo, el momento para la expulsión general de los demonios naturalmente coincide con una de las grandes épocas del año agrícola, como la siembra o la recolección, pues como estas mismas épocas naturalmente coinciden con los cambios de las estaciones, no puede decirse que la transición de la vida de las tribus cazadoras o de las dedicadas al pastoreo, a la agricultura, envuelva alteración alguna en el tiempo de celebración de su gran rito anual. Pero cualquiera que sea la estación del año que se adopte, la expulsión general de los demonios marca corrientemente el principio del nuevo año, pues antes de empezar un año nuevo la gente está deseosa de librarse de las inquietudes que la han acosado en el anterior. Por eso en muchas sociedades humanas el comienzo de un año nuevo se inaugura con un solemne y público exilamiento de los espíritus malignos.

En tercer lugar, se observa que esta expulsión pública y periódica de los demonios va por lo común precedida o seguida de un periodo de libertinaje general, durante el cual se abandonan las restricciones sociales y todos los delitos, salvo los más graves, pueden cometerse impunemente. La relajación extraordinaria de todas las reglas ordinarias de conducta en esas ocasiones es indudable que se explica por la limpieza general de males que la precede o sigue. Por un lado, cuando una eliminación del mal y absolución de todos los pecados es una perspectiva próxima, los hombres se animan a dar rienda suelta a sus pasiones, confiando en que la ceremonia en puertas barrerá la

cuenta que ellos están contrayendo tan aprisa. Por otro lado, cuando la ceremonia ya se ha verificado, la mente de los hombres, libertada del opresivo sentimiento bajo el que corrientemente trabajan, de una atmósfera saturada de demonios, los hace sobrepasar, en la primera reacción de alegría, los límites corrientes impuestos por la costumbre y la moralidad. Cuando tiene lugar la ceremonia en tiempos de recolección, la exaltación del sentimiento que los excita es estimulada además por el estado de bienestar físico, producto de una fácil y abundante alimentación.

En cuarto y último lugar, debe ser especialmente señalado el empleo de un hombre divino o de un animal como víctima expiatoria; verdaderamente aquí nos concierne de un modo directo la costumbre de expulsar los males sólo y en tanto que a esos males se les crea transferidos a un dios, a quien después se mata. Porque, como ya hemos indicado, la costumbre de matar a un dios data de un periodo tan primario de la historia humana que, en épocas posteriores, aun cuando la costumbre siga practicándose, se presta a una interpretación equivocada; el carácter divino del animal o del hombre se olvida y llega a considerársele meramente como una víctima cualquiera. Tal puede ser el caso especialmente cuando es un hombre divino el que se mata, pues cuando una nación llega a civilizarse, pero sin renunciar a los sacrificios humanos al mismo tiempo, por lo menos selecciona como víctimas sólo a los desventurados que estaban condenados a morir de cualquier otra manera. De este modo, puede llegar a confundirse la muerte de un dios con la ejecución de un criminal.

Si preguntamos por qué debe escogerse un dios agonizante para recoger y llevarse los pecados y tristezas del pueblo, puede pensarse que en la práctica de emplear a la divinidad como víctima expiatoria tenemos una combinación de dos costumbres que fueron en un tiempo distintas e independientes. Por una

parte, hemos visto que ha sido costumbre matar al dios humano o animal con el fin de salvar su vida divina de la debilitación por la marcha de los años y, por otra, también hemos visto que ha sido costumbre tener una expulsión general de maldades y pecados una vez al año. Ahora bien, si aconteciese que los hombres combinasen esas dos costumbres, el resultado sería el empleo de un dios agonizante como víctima expiatoria. Originalmente era muerto no para llevarse los pecados, sino para salvar su vida divina de la caducidad de la vejez, mas puesto que de todos modos tenían que matarlo, la gente pudo pensar que podía también aprovechar la oportunidad para poner sobre él la carga de sus dolencias y pecados con el designio de que se los llevase al mundo desconocido de ultratumba.

El uso de la divinidad como víctima expiatoria nos aclara la ambigüedad que, como sabemos, aparece pendiente sobre la costumbre europea de la «expulsión de la muerte». Hay fundamentos para creer que en esta ceremonia la así llamada Muerte fue originariamente el espíritu de la vegetación, que cada año mataban en primavera con la idea de que volviera otra vez a la vida, pero con todo el vigor de la juventud. Mas, como ya hemos apuntado antes, hay ciertos rasgos en la ceremonia que no son explicables sobre esta hipótesis sola; tales son las muestras de gozo con que la efigie de la muerte es sacada del pueblo para ser enterrada o quemada y el miedo o aversión que manifiestan sus porteadores. Pero estos rasgos se hacen inteligibles si suponemos que la muerte no era tan sólo el dios agonizante de la vegetación, sino también una víctima expiatoria pública sobre la que recaían todos los males que habían afligido al pueblo durante el año anterior. La alegría en tal ocasión es natural y apropiada, y si el dios agonizante parece ser objeto de miedo y aversión, no se debe propiamente a él mismo, sino a los pecados y desgracias con que él ha cargado, lo que proviene meramente de la dificultad de distinguir o al menos de señalar la

distinción entre el cargador y la carga; cuando la carga es de carácter funesto, su portador será temido y rehuido tanto como si él mismo estuviera animado por esas peligrosas propiedades, cuando acontece que sólo es su vehículo. Similarmente, hemos visto que los barcos cargados de dolencias y pecados son temidos y esquivados por la gente de las Indias Orientales. También la idea de que en estas costumbres populares la muerte es una víctima expiatoria, tanto como un representante del espíritu divino de la vegetación, se deduce de la circunstancia de que su expulsión se celebra siempre en primavera y principalmente por los pueblos eslavos, pues el año eslavo comienza en primavera, y así, en uno de sus aspectos, la ceremonia de «expulsar a la muerte» puede ser un ejemplo de la muy extendida costumbre de expulsar los males acumulados durante el año viejo, antes de entrar en el nuevo.

Capítulo 2

Víctimas expiatorias en la Antigüedad[*]

I

Expulsión anual del «viejo Marte» en el mes de marzo en la antigua Roma

Ahora estamos en condiciones de fijarnos en el uso de la víctima expiatoria en la Antigüedad clásica. Todos los años, el día 14 de marzo, era llevado en procesión por las calles de Roma un hombre cubierto de pieles al que pegaban con cayados blancos y largos para terminar echándolo de la ciudad. Lo llamaban Mamurius Veturius, o sea «el viejo Marte», y como la ceremonia tenía lugar un día antes de la primera luna llena del antiguo año romano (que comenzaba el 1.º de marzo), el hombre vestido de pieles representaba el Marte del año anterior que echaban al principio del Año Nuevo, pues Marte no era en su origen un dios de la guerra, sino de la vegetación; era a Marte a quien el labrador romano oraba por la prosperidad de sus mieses y sus viñas, sus árboles frutales y sus talleres; era a Marte a quien el colegio sacerdotal de los hermanos Arvales, cuya ocupación era sacrificar para el crecimiento de las cosechas, dirigía sus peticiones casi exclusivamente; era a Marte, como ya vimos[1], a quien se sacrificaba un caballo en el mes de octubre para asegurar una abundante recolección. Además, era a Marte, bajo su título de «Marte de los Bosques» (*Mars silvanus*), a quien los agricultores ofrecían sacrificios por la prosperidad de sus ganados. Aún más, la consagración del vernal mes de marzo a Marte creemos que lo señala como la deidad de la vegetación germinante. Así, la costumbre romana de expulsar al viejo Marte al comienzo del año nuevo, en primavera, es idéntica a la

costumbre eslava de «expulsar a la muerte», si es acertada la idea que tenemos de la costumbre posterior. La semejanza de las costumbres romana y eslava ha sido ya señalada por autores que parecen, sin embargo, haber tomado a Mamurius Veturius y las correspondientes figuras de las ceremonias eslavas como representantes del año viejo, mejor aún que del antiguo dios de la vegetación. Es posible que las ceremonias de esta clase puedan haber llegado a interpretarse así en épocas posteriores, aun por los pueblos que las practicaban, pues la personificación de un periodo de tiempo es una idea demasiado abstracta para ser primitiva.

Sin embargo, tanto en la costumbre romana como en la eslava el representante del dios aparece tratado no solamente como una deidad de la vegetación, sino también como una víctima expiatoria. Su expulsión lo implica, pues no hay razón para que el dios de la vegetación, como tal, sea expulsado de la ciudad. Pero sería de otro modo si también fuese una víctima expiatoria; entonces, se hace necesario alejarlo más allá de los límites de la ciudad para que lleve consigo a otros países la carga lamentable. Y, de hecho, Mamurius Veturius aparece echado al país de los oscos, los enemigos de Roma.

El viejo Marte aporreado por los Salii, los sacerdotes danzantes de Marte

Las danzas de los Salii en primavera y otoño quizá buscaban acelerar el crecimiento del grano cultivado en esas estaciones del año

Las procesiones armadas de los Salii pudieron haber tenido como objeto atacar y expulsar a los demonios que acechaban la ciudad

Los sacerdotes danzantes de Marte, los Salii, parecen haber sido quienes administraban los golpes con los que el viejo Marte era echado de la ciudad. Sabemos por lo menos que en sus canciones estos sacerdotes mencionaban a Mamurius Veturius, y se cuenta que en un día consagrado a él los sacerdotes golpeaban con cayados una piel. Por lo tanto, es muy probable que la piel ese día aporreada fuera la que usaba el representante de la deidad, cuyo nombre los sacerdotes canturreaban al mismo tiempo. Así, todos los

años, el día 14 de marzo Roma era testigo del curioso espectáculo de la encarnación humana de un dios cuyos propios sacerdotes echaban de la ciudad a golpes. El rito resulta por lo menos inteligible a la luz de la teoría que sostiene que el hombre así aporreado y expulsado representaba a la vieja deidad de la vegetación, a la que era necesario remplazar por una nueva, vigorosa y jovial divinidad al comienzo del año nuevo, cuando en cada rincón en los campos y los prados, en las arboledas y las espesuras, las flores vernales, la hierba germinante, los botones y capullos abiertos anunciaban el rebullir vivificante de la naturaleza, tras su prolongado letargo y estancamiento invernal. El título de Salii, dado a los sacerdotes danzantes del dios, se derivaba de los saltos y bailoteos que éstos debían ejecutar anualmente en solemne ceremonia religiosa en el Comitium, el centro de la vida política romana. Dos veces al año, en el vernal mes de marzo y en el otoñal mes de octubre, cumplían con su deber sagrado, y mientras lo hacían invocaban a Saturno, el dios romano de la siembra. Puesto que los romanos sembraban el grano tanto en primavera como en otoño, y puesto que incluso hoy en día en Europa los rústicos supersticiosos acostumbran pegar saltos y bailotear en primavera para promover el crecimiento de los cultivos, podemos conjeturar que los brincos y bailoteos que ejecutaban los Salii, los sacerdotes del antiguo dios italiano de la vegetación, también buscaban acelerar el crecimiento del grano mediante magia homeopática o imitativa. Los Salii no estaban confinados a Roma. Sabemos que existieron instituciones similares de sacerdotes danzantes en muchos pueblos de la antigua Italia, y podemos suponer que en todas partes se creía que sus brincos y bailes contribuían a la fertilidad de la tierra. Contrario a lo que el lector moderno pudiera suponer, el equipo bélico de los Salii no era ajeno a esta pacífica función. Todos llevaban en la cabeza un casco de bronce con punta, y a un costado una espada; en el brazo izquierdo

sostenían un escudo de peculiar forma, y en la mano derecha un cayado con el que golpeaban con fuerza el escudo haciéndole resonar. Estas armas en manos sacerdotales podían ser usadas contra enemigos espirituales. En las páginas precedentes hemos encontrado varios casos del uso de armas materiales para aniquilar las hordas de demonios que oprimen la imaginación del hombre primitivo; además, hemos visto que con frecuencia el estrépito y el fragor que el metal produce eran considerados particularmente efectivos para ahuyentar a estas perversas criaturas. ¿Pudo haber sido así con los sacerdotes marciales de Marte? Sabemos que durante varios días desfilaban juntos por la ciudad en una formación regular, que regresaban a un cuartel diferente cada noche, y que al marchar bailaban en tres tiempos, canturreando y batiendo sus escudos, y manteniendo la cadencia gracias a un jefe de fila que saltaba y adoptaba diferentes posturas al frente. Podemos conjeturar que hacían todo esto en la creencia de que de ese modo expulsaban a los poderes del mal acumulados durante el año o los seis meses anteriores, poderes que la gente imaginaba en la forma de demonios merodeando las casas, templos y otros edificios de la ciudad. En las comunidades salvajes estas procesiones tumultuosas y ensordecedoras a menudo recorren las aldeas con fines similares. Asimismo, hemos visto que entre los iroqueses era común que hombres con disfraces fantásticos marcharan recolectando los pecados de la gente como preámbulo para transferirlos a perros en el carácter de víctimas expiatorias. Hemos ofrecido además varios ejemplos de hombres armados que recorren con premura las calles y las casas para expulsar demonios y toda clase de males. ¿Por qué no podría haber ocurrido lo mismo en la antigua Roma? La religión de los antiguos romanos está llena de vestigios del mundo primitivo.

Los demonios expulsados por los Salii pudieron haber sido sobre todo los demonios

Si esta conjetura tiene algo de cierto, entonces podemos suponer que, en tanto

del tizón y la infertilidad. Ceremonias análogas realizadas por salvajes para alejar a los demonios que amenazan las mieses confirman esta conjetura

sacerdotes de un dios que manifestaba su poder en la vegetación vernal, los Salii estaban preocupados sobre todo por los demonios del tizón y la infertilidad, cuyo influjo maligno podría pensarse que contrarrestaba la influencia favorable del dios benevolente y ponía en riesgo las perspectivas del agricultor para el próximo verano o invierno. Así, por ejemplo, durante la época de siembra los khondos expulsan a los «espíritus malignos, destructores de la simiente», de todas las casas de la aldea. Jóvenes mancebos llevan a cabo la expulsión intercambiando golpes y blandiendo con violencia el aire con largos palos. Si estoy en lo correcto al asociar las procesiones vernales y otoñales de los Salii con las siembras vernal y otoñal, entonces la semejanza entre las costumbres de los khondos y las de los romanos sería muy marcada. En África Occidental, de acuerdo con un antiguo viajero francés, los campos del rey de Whydah «se labran y siembran antes de que cualquier súbdito tenga permiso para labrar y sembrar un metro siquiera de sus propias tierras. Esta labor se lleva a cabo tres veces al año. Al despuntar el alba los capataces conducen a su gente frente al palacio del rey, donde cantan y bailan por 15 minutos. La mitad de esta gente va armada como en un día de batalla; la otra mitad lleva sus implementos agrícolas. Todos marchan cantando y bailoteando a los campos. Una vez ahí, trabajan al compás de sus instrumentos musicales con tal velocidad y pulcritud que es todo un deleite contemplarlos. Al terminar su faena bailan de nuevo frente al palacio del rey. Este ejercicio los renueva y les cae mejor que cualquier reposo que pudieran tomar[2]». A partir de este relato podríamos deducir que el baile era una recreación de los agricultores, y que la música de la banda no tenía otro propósito que no fuera animarles en su faena, ayudándoles a manipular sus piquetas al pegajoso son de la música. Mas esta conclusión, a la que parece haber

llegado el viajero, es con toda probabilidad errónea, pues si la mitad de los hombres iba armada como para ir a la guerra, ¿qué hacían en los campos todo el tiempo mientras los otros labraban la tierra? Encontramos una pista para desentrañar el misterio en la descripción que otro viajero francés hace de una escena similar de la cual fue testigo cerca de Timbo, en la Guinea Francesa. Varios nativos trabajaban preparando la tierra para sembrarla: «Un espectáculo muy curioso. Cincuenta o 60 negros forman una línea y con el cuerpo encorvado golpean la tierra simultáneamente con sus pequeñas herramientas de hierro destellando al sol. A 10 pasos frente a ellos, marchando de espaldas, las mujeres entonan una cadenciosa melodía y dan palmadas como si fueran a bailar, mientras los azadones se mueven al compás de los cánticos. Entre los labradores y las cantantes un hombre corre y bailotea, se acuclilla sobre su trasero como un payaso, hace girar su mosquete y ejecuta otras maniobras con él. Otro par de personas también bailan haciendo piruetas y golpeando la tierra aquí y allá con un pequeño azadón. Todo esto es necesario para exorcizar a los espíritus y hacer que el grano germine». Aquí, mientras que la melodía de las mujeres marca el ritmo de los golpes de los azadones, los bailes y las cabriolas del hombre armado y de sus colegas tienen el objeto de exorcizar o mantener alejados a los espíritus que pudieran entorpecer la labor de los labriegos e impedir entonces que el grano medre.

Danzas de enmascarados en la India, Birmania y Sudamérica para promover el crecimiento de las mieses

Igualmente, un antiguo viajero a la India meridional nos cuenta que «cuando los hombres de Calicut desean sembrar arroz, observan la siguiente costumbre: primero aran la tierra con una yunta como nosotros; luego, cuando llega el momento de sembrar el arroz en los campos, todos los instrumentos del pueblo tocan sin cesar causando gran alborozo. Tienen además 10 o 12 hombres disfrazados como demonios que se unen a los

músicos para crear todo este jolgorio con el fin de que el demonio haga muy fructífero ese arroz». Podemos sospechar que tocan esta ruidosa música y que los enmascarados hacen cabriolas con la intención de ahuyentar a los demonios, más que para inducirles a favorecer el crecimiento del arroz. Sin embargo, ahí donde contamos con tan poca información sería precipitado dogmatizar. Tal vez el antiguo viajero tuvo razón al pensar que los enmascarados personificaban demonios. Entre los kayanos, en el centro de Borneo, hombres disfrazados con máscaras de madera y grandes masas de verde follaje hacen, en efecto, el papel de demonios con el objeto de promover el crecimiento del arroz justo antes de depositar la simiente en la tierra, y es significativo que entre los números ejecutados para la ocasión haya danzas guerreras. Asimismo, entre los indios kaua y kobeua, en el noroeste de Brasil, hombres enmascarados que representan a espíritus o demonios de la fertilidad ejecutan danzas o mejor dicho pantomimas para hacer medrar las plantas, estimular los vientres de las mujeres y promover la multiplicación de los animales.

Las mascaradas llamadas perchten *por el bien de las cosechas en Austria*

Antiguamente, en las provincias austriacas de Salzburgo y Tirol bandadas de personas disfrazadas con máscaras grotescas, cubiertos con campanillas tintineantes y portando largos palos o postes, solían hacer sus andanzas y cabriolas ciertos días del año con el objeto de obtener buenas cosechas.

La mítica anciana llamada Perchta

Se les llamaba *perchten*[3], nombre derivado de Perchta, Berchta o Percht, una mítica anciana, sea diosa o elfo, bien conocida en todo el sur de Alemania. La señora Perchta (*Frau Perchta*), como la llaman, es conocida en Elsace, Suabia, Baviera, Austria y Suiza, pero quizás en ningún lado de forma tan extendida como en Salzburgo y el Tirol. En el Tirol aparece como una viejecita con el rostro lleno de arrugas, ojos vivarachos y una larga nariz aguileña; lle-

va el cabello despeinado y la ropa hecha jirones. Se presenta sobre todo durante los 12 días a partir de la Navidad y hasta la noche docena (epifanía), en especial en la víspera de la noche docena, a veces llamada día de Perchta. En estos días místicos deben tomarse varias precauciones para evitar que se disguste, pues es maliciosa con hombres y animales por igual. La víspera de la noche do cena todos deben comer bollos horneados con harina y leche o agua. Si alguien no lo hace, la vieja señora Perchta viene y le raja la panza, extrae cualquier otro alimento y llena el hueco así formado con una madeja enredada y ladrillos, y luego sutura el agujero, usando, curiosamente, un arado como aguja y una cadena de hierro como hilo. En éstos y otros lugares hace lo mismo con cualquier persona que no coma arenques y budines la noche docena. Algunos dicen que cabalga sobre las tormentas como el Cazador Salvaje, seguida por un escandaloso tropel, y llevándose a la gente a países remotos. A pesar de todo ello, la vieja Pechta tiene algunas cualidades que la salvan. Por ejemplo, a los niños bien portados que se dedican con esmero al hilado y son buenos estudiantes los recompensa con nueces y caramelos. Incluso se ha llegado a afirmar que vuelve fértil la tierra labrada y próspero el ganado.

Carreras y cabriolas de los enmascarados perchten *la noche docena*

Las procesiones de enmascarados *perchten*, cuyo nombre deriva de esta extravagante creación de la imaginación popular, eran conocidas como «carreras *perchten*» o «cabriolas *perchten*» debido a las carreras y saltos que los hombres realizaban a lo largo de su frenético y salvaje recorrido por calles y campos. Al parecer se celebraban en todas las regiones alpinas de Alemania, aunque nos son mejor conocidas en el Tirol y Salzburgo.

Los perchten *feos de Salzburgo*

En la provincia de Salzburgo, los bufones *perchten* se dividen en dos grupos, los *perchten* hermosos y los *perchten* feos. Estos últimos son, en

sentido estricto, 12 jóvenes vestidos con vellones de ovejas negras, capuchas de piel de tejón y grotescas máscaras de madera que exhiben toscos rasgos humanos con largos dientes y cuernos, o los rasgos de animales fantásticos con picos, mechones o quijadas móviles. Todos llevan campanas, grandes y pequeñas, atadas a sus anchos cinturones de cuero. Antiguamente, al frente de la procesión marchaba un hombre con un gran tambor, seguido de varios mancebos que cargaban enormes teas y faroles atados a altos postes, pues en todo Salzburgo o en su mayor parte los enmascarados realizaban sus picardihuelas por la noche. A continuación marchaban dos bufones, un varón y una mujer: el primero llevaba un rollo que asemejaba un embutido y con él golpeaba a todas sus amistades mujeres o niñas cuando éstas se asomaban a las puertas o ventanas abiertas; la segunda era interpretada por un mancebo vestido con ropas de mujer. Al lado de los *perchten* propiamente desfilaba un séquito de muchachos restallando látigos, tocando cuernos o tañendo campanas. Aunque los caminos estuvieran fangosos y la noche oscura como boca de lobo, la procesión avanzaba rápidamente con sus flameantes luces, los hombres dando saltos con la ayuda de largos palos y levantando el eco del adormilado valle con su profundo clamor. De manera intermitente se detenían frente a alguna finca para bailar y hacer cabriolas, por las que eran recompensados con presentes en la forma de alimentos y bebidas fuertes; ofrecerles dinero habría sido un insulto. El acto terminaba a la medianoche, cuando los exhaustos enmascarados se dispersaban de vuelta a casa.

A diferencia de sus epónimos feos, al parecer hoy extintos, los *perchten* hermosos siguen desfilando de vez en cuando entre los campesinos de las tierras altas de Salzburgo. Sin embargo, los intervalos entre cada una de sus apariciones son muy irregulares, variando de cuatro a siete o más años. A diferencia de los *perchten* feos, no usan máscaras y puede vérseles a plena luz

del día, invariablemente en el día de Perchta (la noche docena, el 6 de enero) y en los siguientes dos domingos. Son asistidos por un séquito de seguidores que causan un gran alboroto con sus campanas, látigos, zampoñas, cuernos, sonajas y cadenas. Entre ellos tienen un papel muy conspicuo uno o dos payasos, vestidos de blanco y llevando altos sombreros de pico en fieltro blanco y con varias campanillas tintineantes. Cada uno carga un rollo relleno de estopa que asemeja un embutido, y con él golpean suavemente a las mujeres y niñas que desean favorecer entre los espectadores. Otro hombre lleva la efigie de un bebé bien fajado, hecho con trapos de lino atados con una soga; lo lanza a aquellas mujeres y niñas que respeta y a quienes desea el bien, y luego lo recupera jalándolo. En el pueblo de St. Johann los *perchten* portan espadas desenvainadas; cada uno es asistido por un mozo vestido como mujer, y seguido por hombres cubiertos con vellones de oveja negra y que llevan máscaras de demonios y cadenas en las manos.

El propósito original de estas mascaradas era estimular la vegetación en primavera y expulsar a los demonios

Tras revisar estas mascaradas y procesiones, tal como se han celebrado o se siguen celebrando en la Europa moderna, en general podemos decir que su propósito original parece haber sido estimular el crecimiento de la vegetación en primavera y expulsar las fuerzas demoniacas o malignas que se creía se acumulaban durante el invierno o el año anterior. Por otra parte, este par de motivos, combinados y quizá confundidos, parecen explicar los extravagantes disfraces de los enmascarados, así como su ruidosa batahola y los golpes que dirigen tanto a enemigos invisibles como a personas de carne y hueso. En este último caso, quizá se pen saba que los golpes forzaban a los demonios y demás criaturas malignas a abandonar a los enfermos en los que se habían alojado sin ser notados.

Aplicación de estas conclusiones a la expulsión del

«viejo Marte» en la antigua Roma

Al aplicar estas conclusiones a la costumbre romana de expulsar anualmente a Mamurius Veturius o el «viejo Marte» durante la primavera, podemos decir que éstas le dan un sustento a la teoría que ve en el «viejo Marte» una deidad desgastada de la vegetación a la que se expulsa para abrirle paso a un personificación más jovial y vigorosa de la vida vernal, o quizá para permitir el retorno de la misma deidad, revivificada y renovada por el trato al que se le sometió, en particular por la aplicación enérgica del cayado sobre su sagrada figura. Y es que, como veremos a continuación, el rey Salomón no era el único que pensaba que el sonido que produce el dar azotes tenía un efecto rejuvenecedor. En la medida en que se creía que el «viejo Marte» cargaba con las flaquezas y demás males acumulados a lo largo del año, en esa misma medida cumplía con la función de víctima expiatoria, como la efigie de la costumbre eslava de «expulsar la muerte», que al parecer no sólo representa al espíritu de la vegetación del año que termina, sino que además actúa como víctima expiatoria, soportando una pesada carga de sufrimientos, infortunios y muerte.

II

Víctimas humanas en la antigua Grecia. La «expulsión del hambre» en Queronea

Los griegos de la Antigüedad también estaban familiarizados con el uso de víctimas propiciatorias humanas. En la ciudad nativa de Plutarco, Queronea, se ejecutaba una ceremonia de esta clase por el magistrado jefe en el Pritaneo y por cada agricultor en su casa. Se llamaba la «expulsión del hambre». Pegaban a un esclavo con los cayados de *agnus castus*[4] y lo expulsaban diciéndole: «¡Afuera con el hambre y adentro la riqueza y la salud!» Cuando Plutarco tuvo el puesto de magistrado jefe de

su ciudad nativa, hizo esta ceremonia en el Pritaneo y él recuerda la discusión a que después dio lugar la costumbre[5].

Víctimas humanas en Marsella

Sacrificio de víctimas humanas en Atenas

Lapidación anual de víctimas humanas en Abdera

Pero en la civilizada Grecia la costumbre de la expiación victimaria tomó tintes más sombríos que el rito inocente que el amable y piadoso Plutarco presidió. Siempre que Marsella, una de las más famosas y brillantes colonias griegas, era asolada por una plaga, un hombre de la clase más pobre se ofrecía como víctima expiatoria y durante un año era mantenido a expensas públicas y alimentado con selectos y pu ros alimentos. Al expirar el año le ponían vestiduras sagradas decoradas con ramas sagradas y lo conducían por toda la ciudad mientras se elevaban preces para que todos los males del pueblo recayesen sobre su cabeza. Después era expulsado de la ciudad o muerto a pedradas fuera de las murallas[6]. Corrientemente mantenían los atenienses a expensas públicas unos cuantos seres degradados e inútiles, y cuando alguna calamidad como epidemia o hambre caía sobre la ciudad, sacrificaban a dos de estos proscritos como víctimas expiatorias. Una de estas víctimas era sacrificada para los hombres y la otra para las mujeres. La primera llevaba rodeando su cuello una ristra de higos negros y la segunda, de higos blancos. En ocasiones creemos que mataban a una mujer en favor de las mujeres. Eran conducidos por toda la ciudad y después sacrificados seguramente por lapidamiento fuera de la misma[7]. Mas estos sacrificios no estaban limitados a las ocasiones extraordinarias de calamidades públicas; parece que todos los años, en el festival de la Targelia, en mayo, eran conducidas dos víctimas, una para los hombres y otra para las mujeres, fuera de la ciudad, donde las lapidaban hasta morir. La ciudad de Abdera, en Tracia, era purificada públicamente una vez al año y uno de sus vecinos, elegido al efecto, era muerto a pedradas como víctima expiatoria o sacrificio vicariante por la vida de todos los demás;

seis días antes de la ejecución lo dejaban incomunicado «con objeto de que sólo él llevase los pecados de todo el pueblo».

Víctimas humanas en Leucadia

Sacrificio anual de víctimas humanas en el festival de la Targelia en Asia Menor

Desde el Salto de los Amantes, farallón blanco en la punta más meridional de la isla, los leucadianos acostumbraban lanzar anualmente un criminal al mar como víctima expiatoria; para frenar su caída, le ataban aves vivas y plumas, y una flotilla de lanchas lo aguardaba abajo para recogerlo y llevarlo más allá de la frontera; es probable que estas precauciones humanitarias fuesen una mitigación de alguna costumbre anterior de tirar al mar una víctima expiatoria. La ceremonia leucadiana tenía lugar al mismo tiempo que un sacrificio a Apolo, cuyo santuario estaba ubicado en aquel lugar. En otras partes se acostumbraba tirar al mar todos los años un hombre joven, con la oración: «Seas tú nuestras heces». Se suponía que esta ceremonia liberaba a la gente de los males que los acosaban, y, según otra interpretación distinta, los redimía de pagar la deuda que tenían contraída con el dios del mar. Los griegos del Asia Menor, en el siglo VI antes de nuestra era, practicaban la costumbre de la expiación con víctimas humanas del siguiente modo. Cuando una ciudad sufría de peste, hambre u otras calamidades públicas, elegían una persona deforme o repugnante para que asumiese sobre sí todos los males que afligían a sus vecinos. La llevaban a un lugar apropiado, donde ponían en sus manos higos secos, un pan de cebada y queso para que comiera. Después le pegaban siete veces en los órganos genitales con cebolla albarrana, ramas de cabrahígo y de otros arbustos y árboles silvestres, mientras las flautas tocaban una tonadilla especial y, finalmente, la quemaban en una pira hecha con ramas de árboles del bosque, arrojando sus cenizas al mar. Costumbre semejante parece que se celebraba anualmente por los griegos asiáticos en el festival de la cosecha o Targelia.

Interpretación de Mannhardt sobre la costumbre de pegar en los genitales a la víc tima expiatoria humana: el objeto era libertar sus energías reproductoras de cualquier freno a que pudiese estar sujeta por obra maligna o demoniaca

En el ritual que acabamos de describir, el flagelamiento de la víctima con albarranas o escilas, ramas de cabrahígo o higuera silvestre y demás, no es de suponer se hiciera para agravar sus sufrimientos, pues cualquier palo hubiera sido bastante para pegarle; el verdadero significado de esta parte de la ceremonia ha sido explicado por W. Mannhardt. Señala éste que los antiguos atribuían a la cebolla albarrana un poder mágico de apartar las influencias malignas y por esta razón las colgaban en las puertas de las casas y usaban en los ritos purificatorios. Por eso, la costumbre arcadiana de azotar la imagen de Pan con escilas siempre que los cazadores volvían con las manos vacías[8] debió significar no un castigo al dios, sino su purificación de las influencias dañinas que pudieran impedirle el ejercicio de sus funciones divinas como dios que provee de piezas de caza al cazador. De igual modo, el objeto de pegar en los órganos genitales a la víctima expiatoria humana con las albarranas debió ser libertar sus energías reproductoras de cualquier freno o conjuro a que pudiese estar sujeta por obra maligna o demoniaca, y como la Targelia, donde anualmente se sacrificaba a una de estas víctimas, era un anticipado festival de recolección celebrado en mayo, debemos re conocer en la víctima a un representante del dios progenitor y fertilizador de la vegetación. Mataban anualmente al representante del dios con el propósito, que ya hemos indicado, de mantener la vida divina en perpetuo vigor, no corrompida por las debilidades de la edad, y antes de matarlo no dejaba de ser natural estimular su vigor reproductor con el designio de que pudiera transmitirse en plena actividad a su sucesor, el nuevo dios o nueva corporeización del dios viejo, que sin duda se suponía que tomaba inmediatamente el puesto del muerto. Parecido razonamiento conducirá a un tratamiento parecido de la víctima expiatoria en ocasiones

especiales, como sequías o hambre. Si las cosechas no responden a las esperanzas del labrador, éste podrá atribuirlo a alguna quiebra en el vigor generador del dios, cuya función es producir los frutos de la tierra; podría pensarse que estaba bajo un conjuro o que se estaba haciendo viejo y débil. En consecuencia, se le mataba en la persona de su representante con todas las ceremonias que hemos descrito, para que, naciendo otra vez joven, pudiera infundir su propio vigor juvenil en las energías naturales estancadas. El mismo principio nos permite entender por qué Mamurius Veturius era apaleado con cayados; por qué el esclavo en la ceremonia de Queronea era azotado con el *agnus castus* (árbol al que atribuían propiedades mágicas); por qué la efigie de la muerte en algunas partes de Europa es asaltada con piedras y palos, y por qué en Babilonia al criminal que representaba al dios se le flagelaba antes de crucificarlo[9]. El propósito de azotamiento no era intensificar la agonía del individuo sacrificado, sino, al contrario, despojarlo de las influencias malignas que se cree que lo acosaban en el supremo momento.

Según W. R. Paton, las víctimas humanas en la Targelia personificaban a los espíritus de la higuera, y la ceremonia era un rito mágico para fertilizarlas, lo cual constituye una imitación del proceso de caprificación

Así, aunque supusimos que las víctimas humanas en la Targelia[10] representaban los espíritus de la vegetación en general, ha sido bien advertido por W. R. Paton que esos pobres desgraciados eran caracterizados, según cree, como los espíritus de la higuera en particular. Señala que el proceso de la caprificación, pues así se llama, esto es, la fertilización artificial de las higueras cultivadas colgando ristras o ramas de higos silvestres o cabrahígos entre sus ramas, tiene lugar en Grecia y Asia Menor en el mes de junio, un mes después de la fecha de la Targelia, y sugiere que colgar higos blancos y negros alrededor del cuello de las víctimas, una de las cuales representaba a los hombres y la otra a las mujeres, pudo haber sido una imitación directa del proceso de caprificación, proyectado según el prin-

cipio de la magia imitativa, para ayudar a la fertilización de las higueras. Y puesto que la caprificación es de hecho un matrimonio de la higuera macho con la higuera hembra, supone Paton además que los amores de los árboles, dado el mismo principio de magia imitativa, fueron simulados por un matrimonio ficticio o quizá de hecho entre las dos víctimas humanas, una de las cuales en ocasiones parece que era una mujer. De acuerdo con esta idea, la práctica de pegar a las víctimas humanas en los genitales con ramas de cabrahígo y con cebollas albarranas era un hechizo para estimular los poderes generativos del hombre y la mujer, que en esa ocasión personificaban a las higueras macho y hembra, respectivamente, y que por su unión matrimonial, verdadera o ficticia, se creía que ayudaban a los árboles para que dieran fruto.

Una comparación con los ritos romanos de las Nonae Caprotinae *confirma esta teoría*

La teoría es ingeniosa y atractiva, y en cierta medida se ve confirmada por la celebración romana de las *Nonae Caprotinae*, pues durante ésta, el 7 de julio, esclavas ataviadas como mujeres libres organizaban un banquete debajo de un cabrahígo, cortaban una rama del árbol, intercambiaban golpes —tal vez con la rama— y ofrecían la lechosa savia del árbol a la diosa Juno Caprotina, cuyo epíteto parece distinguirla como la diosa del cabrahígo (*caprificus*). En este caso, los ritos que las mujeres realizaban en julio debajo del cabrahígo, al que los antiguos consideraban correctamente como macho y usaban para fertilizar la higuera hembra, difícilmente puede disociarse de la caprificación o matrimonio artificial de las higueras cultivadas, que, según Columella, se llevaba a cabo principalmente en julio. Asimismo, si los golpes que las mujeres se infligían en tal ocasión eran administrados, como es muy probable, con la rama que cortaban del cabrahígo, el paralelo entre las ceremonias romana y griega sería aún más directo, pues, como vimos, los griegos pegaban en los genitales a las víctimas humanas con ra-

mas de cabrahígo. Es verdad que los sacrificios humanos, los cuales constituían un rasgo muy prominente en la celebración griega de la Targelia, no figuran en la celebración romana de las *Nonae Caprotinae* en tiempos históricos. Sin embargo, quizá podamos detectar un vestigio en la tradición que cuenta que el propio Rómulo desapareció misteriosamente justo ese día en medio de una terrible tormenta mientras pasaba lista a su ejército afuera de las murallas de Roma, en el Pantanal de la Cabra (*ad Caprae paludem*), nombre que sugiere que el lugar no estaba muy lejos de la higuera silvestre o cabrahígo (*caprificus*), como la llamaban los romanos, donde las esclavas ejecutaban sus curiosas ceremonias. La leyenda de que Rómulo fue despedazado por los patricios y que éstos llevaron consigo trozos de su cuerpo bajo sus ropas para luego enterrarlos, coincide por completo con el trato que los khondos acostumbraban dar a los cuerpos de las víctimas humanas con la intención de fertilizar sus campos. ¿Es posible que en Roma el rey haya desempeñado la misma función fatal en la fertilización de las higueras, función que, si el señor Paton tiene razón, en Grecia la desempeñaba la víctima masculina? La época, el lugar y la forma tradicional de su muerte, todo parece indicar que así fue. Tantas coincidencias entre las ceremonias y tradiciones griegas y romanas difícilmente pueden ser meramente accidentales. En consecuencia, estoy inclinado a pensar que la teoría del señor Paton muy bien puede tener algo de cierta, aunque, hay que reconocerlo, los autores antiguos que describen la costumbre griega parecen considerarla una simple purificación de la ciudad y de ningún modo un método para fertilizar higueras. En ceremonias parecidas, donde se combinan elementos de purificación y fertilización, la noción de purificación tiende a eclipsar de manera paulatina la noción de fertilización en la mente de quienes ejecutan los ritos. Al parecer esto fue lo que ocurrió en el caso de la expulsión anual de Mamurius Veturius de la an-

tigua Roma y en las procesiones análogas de los *perchten* en la Europa moderna; pudo haber ocurrido algo semejante también en el caso de los sacrificios humanos en la Targelia.

Expulsión de influencias malignas por medio de golpizas

La interpretación que hemos adoptado de la costumbre de flagelar con ciertas plantas a las víctimas expiatorias humanas está apoyada por muchas analogías. Ya hemos visto ejemplos de la práctica de golpear a los enfermos con las hojas de ciertas plantas o con ramas con el objeto de libertarlos de influencias nocivas. Algunas de las tribus dravídicas del norte de la India atribuyen la epilepsia, la histeria y otros padecimientos similares a la posesión demoniaca, y se empeñarán en curar al enfermo aplicándole una buena paliza con una cadena sagrada de hierro, la cual se cree tiene el efecto de expulsar al instante al demonio. Cuando un rebaño de camellos se niega a beber agua, a veces los árabes golpean a los machos en el lomo para expulsar al genio que se ha montado sobre ellos aterrorizando a las hembras.

Golpizas con objetos que poseen e imparten virtudes especiales

De acuerdo con aquellos que acostumbran dar golpizas, éstas no siempre persiguen un fin meramente negativo, esto es, expulsar influencias demoniacas u otras influencias malignas, sino que pueden conferir beneficios positivos en virtud de las propiedades que supuestamente le son intrínsecas a los objetos con los que se administran los golpes. Así, entre los kai de la parte oriental de Nueva Guinea, cuando un hombre quiere que sus nuevas plantas de plátano fructifiquen con rapidez, las golpea con un palo cortado de una planta de plátano que ya ha dado fruto. Aquí es patente que la fecundidad se cree inherente a una astilla cortada de un árbol fecundo, que se imparte por contacto a los plátanos jóvenes. De igual modo, en Nueva Caledonia, un hombre golpeará ligeramente sus plantas taro[11] con una ramita diciendo: «Pego a este taro para que crezca», y des-

pués plantará la rama en el suelo al final del campo. Entre los indios brasileños de la desembocadura del Amazonas, cuando alguno desea aumentar el tamaño de su órgano genital, lo golpea con el fruto de una planta acuática blanca llamada *aninga*, que crece profusamente en las orillas del río: el fruto no es comestible, recuerda al plátano e indudablemente es escogido a propósito, en consideración a su forma. La ceremonia deberá efectuarse tres días antes o después de la luna nueva. En el condado de Bekes, en Hungría, fertilizan a las mujeres estériles pegándoles con un palo que haya servido primero para separar dos perros apareados. Aquí está bien claro que se supone una virtud fecundante adherida al palo, que después es transmitida por contacto a la mujer. Los toradjas de Célebes central creen que la planta *Dracaena terminalis*[12] tiene un alma fuerte, pues cuando se corta vuelve a crecer muy pronto. Por eso, cuando una persona está enferma, sus amigos, en ocasiones, le pegan en la coronilla de la cabeza con hojas de *Dracaena*, para robustecer su alma debilitada con el alma fuerte de la planta. En Mowat, en Nueva Guinea Británica, durante diciembre se golpea suavemente a los niños con palos «para que crezcan fuertes y robustos».

Tenemos que la costumbre de golpear víctimas humanas en la Targelia con ramas de cabrahígo y cebolla albarrana era probablemente un encantamiento para acrecentar las energías reproductoras

Estas analogías comprueban, por consiguiente, la interpretación que, siguiendo a nuestros predecesores W. Mannhardt y W. R. Paton, hemos dado sobre la flagelación o apaleamiento infligido a las víctimas humanas en el festival griego de la Targelia. Este golpeamiento administrado a los órganos procreadores con plantas verdes y ramas recién cortadas se explica muy naturalmente como un encantamiento para acrecentar las energías reproductoras de los hombres o mujeres, ya transmitiéndoles la fertilidad de las plantas y ramas, ya librándolos de las influencias maléficas, y esta interpretación se confirma por la observación he-

cha de que las dos víctimas representan los dos sexos, una para los hombres en general y la otra para las mujeres. La estación del año en que se verificaba la ceremonia, es decir, la cosecha del grano, concuerda con la teoría de la significación agrícola del rito. Además, que se proyectase sobre todo para fertilizar las higueras está verdaderamente indicado tanto por las ristras de higos blancos y negros que colgaban alrededor del cuello de las víctimas, como por los golpes que les daban en los órganos genitales con las ramas de un cabrahígo, pues este proceder recuerda estrechamente el que emplean de ordinario los antiguos y aun los modernos agricultores en los países griegos con el propósito, efectivamente, de fertilizar sus higueras. Cuando recordamos la parte importante que la fecundación artificial de la palma datilera parece haber tenido de antiguo no sólo en la economía agrícola, sino también en la religión de Mesopotamia, no vemos razón para dudar de que la fecundación artificial de la higuera pudiera haber vindicado para sí misma un lugar en el solemne ritual de la religión griega.

Así pues, originalmente las víctimas humanas en la Targelia pudieron haber representado espíritus de la vegetación

Si estas consideraciones son justas, debemos ciertamente deducir que mientras las víctimas humanas en la Targelia parecen haber figurado en los últimos tiempos clásicos como víctimas expiatorias públicas principalmente y llevaban consigo los pecados, desgracias y penas de toda la gente, en una época anterior pudieron haber sido miradas estas víctimas como corporeizaciones de la vegetación, quizá del grano, pero particularmente de las higueras, y que el azotamiento que recibían y la muerte que les daban tenían como finalidad original vigorizar y rejuvenecer los poderes de la vegetación, que comenzaban a declinar y languidecer bajo el tórrido calor del verano griego.

Paralelo entre los sacrificios humanos en la Targelia y el

Si la explicación que hemos dado acerca de la víctima expiatoria griega es

exacta, salva una objeción que de otro modo se produciría contra el argumento principal de este libro. A la teoría de que al sacerdote de Aricia lo mataban como representante del espíritu de las arboledas pudiera haberse objetado que tal costumbre no tenía analogía en la Antigüedad clásica. Pero hemos dado razones suficientes para creer que el ser humano periódica y ocasionalmente muerto por los griegos asiáticos era sistemáticamente tratado como la corporeización de una divinidad de la vegetación. Es probable que las personas que los atenienses retenían para sacrificar fuesen tratadas también como divinas. Que fuesen proscritas de la sociedad, no empece con la idea primitiva de que se escogía a un hombre como intérprete o corporeización de un dios en consideración a sus eximias cualidades morales o a su rango social. El aflato divino descendía igual sobre el bueno, el malo, el alto y el bajo. Y así, si los civilizados griegos de Asia y de Atenas sacrificaban habitualmente personas a quienes consideraban como dioses encarnados, ¿no puede haber probabilidad intrínseca en la hipótesis de que en el amanecer de la historia se observaba una costumbre similar por los semibárbaros latinos en la floresta ariciana?

Capítulo 3

Occisión del dios en México[*]

Costumbre de sacrificar representantes humanos de los dioses entre los aztecas de México

Ningún pueblo parece haber observado tan comúnmente y con tanta solemnidad la costumbre de sacrificar al representante humano de un dios como los aztecas del antiguo México. Conocemos bien el ritual de estos sacrificios tan notables por haberlos descrito perfectamente los españoles que conquistaron México en el siglo XVI y cuya curiosidad fue naturalmente avivada por el descubrimiento en esta región tan distante de una religión bárbara y cruel que representaba muchos puntos curiosos de analogía con la doctrina y el ritual de su propia Iglesia: «Cada año —dice el jesuita Acosta— daban un esclavo a los sacerdotes para que nunca faltase la semejanza viva del ídolo, el cual luego que entraba en el oficio después de muy bien lavado, le vestían todas las ropas e insignias del ídolo, y poníanle su mismo nombre, y andaba todo el año tan honrado y reverenciado como el mismo ídolo. Traía consigo siempre 12 hombres de guerra, porque no se huyese, y con esta guarda lo dejaban andar libremente por donde quería, y si acaso se huía, el principal de la guardia en traba en su lugar para representar el ídolo, y después ser sacrificado. Tenía este indio el más honrado aposento del templo, donde comía y bebía, y adonde todos los principales le venían a servir y reverenciar, trayéndole de comer con el aparato y orden que a los gran des. Y cuando salía por la ciudad, iba muy acompañado de señores y principales, y llevaban una flautilla en la mano, que de cuando en cuando tocaba, dando a entender que pasaba, y luego las mujeres salían con sus niños en los brazos y se los ponían de-

lante, saludándolo como a dios; lo mismo hacía la demás gente. De noche, lo metían en una jaula de recias verguetas, porque no se fuese, hasta que llegando la fiesta, lo sacrificaban, como queda arriba referido[1]».

Sacrificio de un hombre en el carácter del gran dios Tezcatlipoca durante el festival de Tóxcatl, en el quinto mes azteca

Esta descripción general de la costumbre puede ilustrarse con ejemplos particulares. Así, en el festival llamado Tóxcatl, el mayor del año mexicano, sacrificaban anualmente a un joven en el carácter de Tezcatlipoca, «dios de dioses», después de haber sido mantenido y adorado como aquella gran deidad en persona por un año entero. Según el antiguo monje franciscano Sahagún, nuestra mejor autoridad en la religión azteca, el sacrificio del dios huma no recaía en la Pascua o unos pocos días después, así que, si no estaba equivocado, debería corresponder en fecha y carácter a la fiesta cristiana de la muerte y resurrección del Redentor. Nos cuenta con mucha exactitud que el sacrificio tenía lugar en el primer día del quinto mes azteca, que, según él, empezaba el 23 o el 27 de abril.

Entrenamiento y ajuar del dios humano

El sacrificio

En este festival el gran dios moría en la persona de un representante humano y volvía a la vida otra vez en la persona de otro que estaba destinado a gozar del mortal honor de la divinidad durante un año y a perecer como sus predecesores al cabo de aquél. El hombre joven singularizado para esta alta dignidad era escogido con todo cuidado de entre los cautivos por su belleza corporal. Tenía que estar exento de toda clase de defectos corporales, ser delgado como una caña y derecho como una columna, ni demasiado alto ni demasiado bajo. Si con su regalada vida se ponía grueso, estaba obligado a adelgazar bebiendo agua salada. Y para que pudiera conducirse en su encumbrado puesto con gracioso decoro y dignidad, le enseñaban con sumo cuidado a comportarse como un caballero de alto

rango, a hablar correctamente y con elegancia, a tocar la flauta, fumar cigarros y aspirar el aroma de las flores con elegante aire. Estaba alojado honorablemente en el templo, servido por los nobles, que le rendían homenaje, le traían sus comidas y lo cuidaban como a un príncipe. El propio rey se encargaba de que fuera ataviado brillantemente, «porque ya lo consideraban como un dios». Pegaban plumón de águila a su cabeza e introducían en su cabellera, que descendía hasta la cintura, plumas blancas de gallo. Una guirnalda de flores parecidas a las del maíz ceñía sus sienes y otra guirnalda de las mismas flores pasaba sobre sus hombros y bajo sus axilas. Ornamentos de oro colgaban de su nariz, brazaletes dorados adornaban sus brazos, campanillas de oro tintineaban en sus piernas a cada paso que daba; pendientes de turquesas se columpiaban en sus orejas, brazaletes de turquesas engalanaban sus muñecas y collares de conchitas rodeaban su cuello y caían colgando sobre el pecho; llevaba un manto de malla y rodeaba su cintura una faja recamada. Cuando así exquisitamente alhajado paseaba por las calles, tocando su flauta, echando humo de su cigarro y aspirando el aroma de un ramillete, y se encontraba con la gente, ésta se arrojaba a tierra ante él y le rezaba entre suspiros y lágrimas, recogiendo el polvo y poniéndoselo en la boca como señal de la más profunda sumisión y obediencia. Llegaban las mujeres con sus criaturas en brazos para presentárselas saludándolo como un dios, pues «él pasaba por nuestro Señor Dios; el pueblo lo reconocía como el Señor». A todos los que así lo adoraban en su paseo, él los saludaba con gravedad y cortesía. Por temor a que escapara, iba a todos lados acompañado por una guardia de ocho pajes con la librea real, cuatro de ellos con la corona de la cabeza afeitada a semejanza de los esclavos de palacio y los otros cuatro con el cabello suelto como los guerreros, y si él se diera maña para escapar, el capitán de la guardia tenía que ocupar su puesto como representante del dios y morir en su lugar.

Veinte días antes de su muerte, cambiaba de indumentaria y se le entregaban como novias cuatro damiselas delicadamente educadas y llevando el nombre de cuatro diosas —la diosa de las flores, la diosa del maíz tierno, la diosa «nuestra madre de las aguas» y la diosa de la sal— con las que se desposaba. Durante los últimos cinco días derramaban honores divinos en abundancia sobre la víctima predestinada. El rey permanecía en su palacio mientras la corte entera iba tras del dios humano. Banquetes y bailes solemnes se sucedían unos a otros en series regulares y en los sitios designados. El último día, el joven, acompañado de sus cuatro esposas y de sus pajes, embarcaba en una canoa cubierta con un dosel real que lo transportaba, cruzando el lago, al sitio donde apenas emergía una loma de la superficie del agua. Se le llamaba la montaña de la despedida, porque aquí sus mujeres le daban su último adiós. Después, acompañado sólo por sus pajes, entraba en un templo pequeño y aislado al lado del camino. Como los demás templos mexicanos en general, estaba construido en forma de pirámide y conforme ascendía por la escalinata, el joven rompía en cada escalón una de las flautas que había tocado en sus días de gloria. Al alcanzar la cúspide, los sacerdotes lo sujetaban y lo tendían de espaldas sobre un bloque de piedra, mientras uno de ellos le abría el pecho, introducía la mano en la herida y le arrancaba el corazón, que mostraba en sacrificio al Sol. El cuerpo del dios muerto no era, como los cadáveres de las víctimas corrientes, echado a rodar pirámide abajo por la escalinata, sino que lo bajaban hasta el pie de ella y allí le cortaban la cabeza, que clavaban en una pica. Tal era el fin corriente del hombre que personificaba al dios supremo del pan teón mexicano.

Sacrificio de un hombre en el carácter del gran dios mexicano Huitzilopochtli en mayo

Sin embargo, éste no era el único hombre que hacía el papel de un dios y que era sacrificado como tal en el mes de mayo. El gran dios Huitzilopochtli también era adorado en esa

época. Con ese fin hacían con masa una imagen suya de forma humana, ataviada con todos los ornamentos de la deidad e instalada en su templo. Pero el dios tenía además un representante vivo en la persona de un joven, que, al igual que el representante humano de Tezcatlipoca, personificaba a la deidad a lo largo de todo un año y al final era sacrificado. En el mes de mayo, el hombre divino, destinado a morir pronto, tenía como deber conducir las danzas, uno de los rasgos más conspicuos de las fiestas. Cortesanos y guerreros, viejos y jóvenes, danzaban en formaciones serpentinas, sujetándose unos con otros de las manos, y con ellos danzaban jóvenes mujeres que habían hecho los votos de bailar con maíz tostado. Sobre sus cabezas estas doncellas llevaban coronas de maíz tostado, y de sus hombros pendían festones de mazorcas que caían sobre sus pechos; sus rostros estaban pintados, y sus brazos y piernas cubiertos de plumas rojas. Se decía que al bailar en esta indumentaria las doncellas envolvían al dios Huitzilopochtli en sus brazos; sin embargo, se conducían con absoluta gravedad y decoro. Y así danzaban hasta el anochecer. A la mañana siguiente volvían a bailar y en el transcurso del día se mataba al hombre que representaba al dios Huitzilopochtli. Tenía el privilegio de elegir la hora de su muerte. Cuando estaba próximo el momento fatal, lo vestían con un peculiar atavío de papel que llevaba pintados por todas partes círculos negros; en la cabeza llevaba ceñida una mitra de papel adornada con plumas rígidas de águila y otras, más flexibles, de otras aves, entre las cuales iba ensartado un cuchillo de obsidiana cubierto de sangre. Así ataviado, con campanillas de oro tintineando en sus tobillos, dirigía los movimientos en todos los bailes del festival, y así ataviado iba a su muerte. Los sacerdotes lo cogían, lo tendían y sujetaban con firmeza, y le arrancaban el corazón, el cual ofrecían al Sol. Separaban la cabeza del tronco y la clavaban al lado de la cabeza

de otro dios humano al que habían sacrificado no mucho tiempo ha.

Sacrificio de un hombre en el carácter del gran dios mexicano Quetzalcóatl en febrero

En Cholula, una rica ciudad comercial de México, los mercaderes veneraban a un dios llamado Quetzalcóatl. Su imagen, instalada sobre el altar o pedestal finamente decorado de un espacioso templo, tenía el cuerpo de un hombre pero la cabeza de un ave, con un pico color rojo rematado por una cresta; su rostro estaba teñido de amarillo, con una raya negra que bajaba desde los ojos hasta la parte por debajo del pico, y con la lengua de fuera. En la cabeza llevaba una mitra de papel pintada de negro, blanco y escarlata; en su cuello una enorme joya de oro con forma de alas de mariposa; sobre su cuerpo una manta de plumas negras, rojas y blancas; medias y sandalias doradas cubrían sus piernas y pies. En la mano derecha la imagen sujetaba un instrumento de madera similar a una hoz, y en la izquierda un broquel cubierto con el plumaje blanco y negro de aves acuáticas. El festival de este dios se celebraba el 3 de febrero: «Cuarenta días antes compraban los mercaderes un esclavo bien hecho, sin mácula ni señal alguna, así de enfermedad como de herida o golpe; a éste le vestían con los atavíos del mismo ídolo, para que le representase estos 40 días, y antes de que le vistiesen, le purificaban, lavándole dos veces en un lago que llamaban de los dioses, y después de purificado, le vestían en la forma que el ídolo estaba vestido. Era muy reverenciado en estos 40 días, por lo que representaba; enjaulábanle de noche (como queda dicho) porque no se fuese, y luego de mañana lo sacaban de la jaula y le ponían en lugar preeminente, y allí le servían dándole a comer preciosas viandas. Después de haber comido, poníanle sartales de flores al cuello, y muchos ramilletes en las manos; traía su guardia muy cumplida con otra mucha gente que le acompañaba, y salían con él por la ciudad, el cual iba cantando y bailando por toda ella, para ser conocido por se-

mejanza de su dios; y en comenzando a cantar, salían de sus casas las mujeres y niños a saludalle y ofrecelle ofrendas como a dios. Nueve días antes de la fiesta, venían ante él dos viejos muy venerables de las dignidades del templo, y humillándose ante él, le decían con una voz muy humilde y baja: "Señor, sabrás que de aquí a nueve días se te acaba el trabajo de bailar y cantar, porque entonces has de morir"; y él había de responder que fue se mucho de enhorabuena. Llamaban a esta ceremonia *Neyolo Maxitl Ileztli*, que quiere decir el apercibimiento; y cuando le apercibían, mirábanle con mucha atención si se entristecía o si bailaba con el contento que solía; y si no lo hacía con el alegría que ellos de seaban, hacían una superstición asquerosa, y era que iban luego y tomaban las navajas del sacrificio, y lavábanles la sangre humana que estaba en ellas pegada de los sacrificios pasados, y con aquellas lavazas hacíanle una bebida mezclada con otra de cacao, y dábansela a beber, porque decían que tal operación en él, que quedaba sin alguna memoria de lo que le habían dicho, y cuasi insensible, volviendo luego al ordinario canto, y aun dicen que con este medio, él mismo con mucha alegría se ofrecía a morir, siendo enhechizado con aquel brebaje. La causa porque procuraban quitar a éste la tristeza, era porque lo tenían por muy mal agüero y pronóstico de algún gran mal. Llegado el día de la fiesta, a medianoche después de haberle hecho mucha honra de música e incienso, tomábanle los sacrificadores, y sacrificábanle al modo arriba dicho, haciendo ofrenda de su corazón a la Luna, y después arrojándolo al ídolo, dejando caer el cuerpo por las gradas del templo abajo, de donde lo alzaban los que lo habían ofrecido, que eran los mercaderes, cuya fiesta era ésta, y llevándolo a la casa del más principal, lo hacían aderezar en diferentes manjares, para celebrar en amaneciendo el banquete y comida de la fiesta, dando primero los buenos días al ídolo, con un pequeño baile que hacían, mientras amanecía y se guisaba el sacrificado. Juntábanse des-

pués todos los mercaderes a este banquete, especialmente los que tenían trato de vender y comprar esclavos, a cuyo cargo era ofrecer cada año un esclavo para la semejanza de su dios. Era este ídolo de los más principales de aquella tierra, como queda referido, y así el templo en que estaba era de mucha autoridad[2]».

Sacrificio de una mujer en el carácter de la diosa mexicana de la sal en junio

El honor de vivir una corta temporada con el carácter de un dios y morir de muerte violenta bajo la misma identidad, no estaba restringido en México a los hombres; también a las mujeres se les permitía, o mejor se les obligaba a rezar, a gozar de la gloria y a compartir el destino como representantes de diosas. Así, en el séptimo mes de su calendario, que correspondía aproximadamente con nuestro mes de junio, los aztecas celebraban un festival en honor de Huixtocíhuatl, la diosa de la sal. Se decía que era hermana de los dioses de la lluvia, pero que tras reñir con éstos fue desterrada y forzada a hacer del agua salina su morada. Dotada de una mente ingeniosa, inventó un mecanismo para extraer la sal con cacerolas, de ahí que todos los salineros la veneraran como su diosa patrona. Vestía ropas amarillas, y sobre su cabeza llevaba una mitra coronada por racimos de ondulantes plumas verdes, que refulgían con glaucos matices iridiscentes bajo el sol. Su manto y su faldón estaban bordados con patrones que simulaban el oleaje del mar. De sus orejas se columpiaban pendientes dorados en forma de flores; campanillas doradas tintineaban en sus tobillos. En una mano llevaba un escudo redondo teñido con las hojas de una planta especial y adornado con flequillos colgantes de plumas de perico; en la otra un robusto bastón que terminaba en una protuberancia y estaba cubierto de papel, flores artificiales y plumas. Por 10 días antes del festival una mujer personificaba a la diosa, vestía su espléndida indumentaria y dirigía las danzas que a lo largo de ese periodo ejecutaban las mujeres y las hijas de los

salineros. Jóvenes, ancianas y niñas bailaban formando un círculo; todas sostenían una cuerda; sus cabezas estaban coronadas con guirnaldas de una fragante flor (*Artemisia laciniata*) y entonaban melodías en un estridente soprano. En el centro del círculo bailaba la mujer que representaba a la diosa, con sus campanillas doradas tintinean do con cada paso, blandiendo su escudo, y marcando con su bastón el tempo de las danzas y los cantos. El último día, en la víspera del festival, debía bailar toda la noche sin descanso hasta el amanecer, cuando habría de morir. Las ancianas la secundaban en su fatigosa tarea, danzando juntas, codo con codo. También la acompañaban las esclavas que morirían con ella al amanecer. Llegado el momento, era conducida, todavía en el carácter de la diosa, por la escalinata del templo de Tláloc, seguida por las cautivas sentenciadas a muerte. Al alcanzar la cúspide de la pirámide, la carnicería daba inicio con las cautivas mientras la mujer observaba inmóvil. Llegado su turno, la tumbaban de espaldas sobre un bloque de piedra; cinco hombres la sujetaban y dos más oprimían su garganta con un zoquete o con la espada de un pez sierra para impedir que gritara; el sacerdote le abría el pecho con un cuchillo e introduciendo su mano en la herida le arrancaba el corazón, el cual depositaba en una vasija. Cuando todo terminaba, los salineros que habían presencia do el sacrificio se marchaban a casa a beber y festejar.

Sacrificio de una mujer en el carácter de la diosa mexicana del maíz tierno alrededor del solsticio de verano

Igualmente, en el octavo mes del calendario mexicano, que correspondía a los últimos días de junio y los primeros días de julio, los aztecas sacrificaban a una mujer que personificaba a Xilonen, la diosa de las mazorcas tiernas de maíz (*xilotl*). El festival durante el cual acontecía este sacrificio se celebraba el décimo día del mes, cuando el maíz está casi maduro y las fibras que brotan de la espiga verde indican que el grano está completamente formado. Por ocho días antes del festival hom-

bres y mujeres, finamente ataviados y adornados con joyas, bailaban y cantaban juntos en los patios de los templos, profusamente iluminados para la ocasión. Hileras de grandes braseros emitían sus trémulas llamas, y de hacheros se alzaban enormes antorchas de madera de pino. Entre los danzantes mismos había algunos que cargaban pesadas antorchas que echaban llamas y chisporroteaban mientras ellos bailaban. Las danzas comenzaban al atardecer y se prolongaban aproximadamente hasta las nueve de la noche. En ellas sólo podían participar guerreros probados y honorables. Las mujeres llevaban suelta la larga cabellera sobre la espalda y hombros, de modo que también las borlas del maíz creciesen largas y sueltas, pues entre más borlas más grano en la espiga. Hombres y mujeres bailaban tomados de las manos o rodeando con los brazos sus cinturas; con los pies marcaban el tempo siguiendo a la perfección el compás de las percusiones y moviéndose rítmicamente entre los braseros y las antorchas flameantes. En las danzas se mantenía un decoro absoluto. Si se sorprendía a algún hombre teniendo relaciones con una de las mujeres danzantes era exhibido públicamente, severamente castigado, y nunca más se le permitía danzar y cantar en público. La víspera del festival, la mujer que iba a morir en el carácter de la diosa del maíz tierno era ataviada con los finos mantos y las magníficas joyas de la divinidad a la que personificaba. Llevaba la parte superior de su rostro pintada de rojo y la parte inferior de amarillo, seguramente buscando imitar los tonos rubicundos y anaranjados del maíz maduro. Sus brazos y piernas estaban cubiertos con plumas rojas. Llevaba una corona de papel rematada con un ramillete de plumas; collares de gemas y oro rodeaban su cuello; bordados de enigmáticas figuras cubrían sus ropas; su calzado tenía rayas color rojo. En la mano izquierda sostenía un escudo redondo; en la derecha un bastón carmesí. Con esta indumentaria era llevada por otras mujeres a ofrecer incienso en cuatro

sitios distintos. Por el resto de la noche todas bailaban y cantaban frente al templo de la diosa Xilonen, cuya viva imagen supuestamente era ella. Al amanecer los nobles bailaban solos una danza solemne, reclinándose, o fingiendo hacerlo, sobre cañas de maíz. Las mujeres, engalanadas con guirnaldas y festones de flores amarillas, bailaban también por su cuenta junto con la víctima. El sacerdote que fungiría como verdugo llevaba un elegante ramo de plumas en sus espaldas. Otro agitaba un cascabel frente a la mujer destinada a morir mientras ésta ascendía por la escalinata del templo de Cinteotl, la diosa del maíz. Al alcanzar la cúspide un sacerdote la sujetaba y tendía de espaldas; entonces el verdugo la decapitaba y le arrancaba el corazón, el cual depositaba en un platón. Durante el sacrificio celebrado en honor de Xilonen, la diosa del maíz tierno, la gente era libre para comer las espigas verdes del maíz, así como el pan que con ellas se horneaba. Nadie se habría atrevido a comer estas cosas antes del sacrificio.

Sacrificio de una mujer en el carácter de la diosa azteca «nuestra Madre» en Navidad

También en el decimoséptimo mes del calendario mexicano, que correspondía a los últimos días de diciembre y los primeros días de enero, los aztecas sacrificaban a una mujer que personificaba a la diosa Ilama tecutli o Tonan, que significa «nuestra Madre». Su festividad se celebraba el día de Navidad, el 25 de diciembre. La imagen de la diosa llevaba una máscara de dos rostros con enormes bocas y ojos saltones. La mujer que la representaba estaba vestida con ropas blancas y calzaba sandalias blancas. Sobre su manto blanco vestía un coleto de cuero cuyo borde inferior estaba recortado a manera de fleco, y de cada tira pendía una concha, de modo que al caminar éstas chocaban entre sí creando un tintineo que podía escucharse desde lejos. La mitad superior de su rostro estaba pintada de amarillo y la mitad inferior de negro, y llevaba una peluca. En una mano sostenía un encalado escudo redondo, decorado en

el centro con un anillo de plumas de águila, y de cuyos extremos colgaban plumones blancos de garza que terminaban en plumas de águila. Así ataviada y en el carácter de la diosa, la mujer bailaba sola al compás de la música que unos ancianos interpretaban, y al hacerlo suspiraba y sollozaba pensando en su muerte inminente. Al mediodía o un poco más tarde cesaba la danza, y cuando el Sol comenzaba a ponerse la conducían a través de su largo ascenso hasta la cúspide del templo de Huitzi lopochtli. Detrás de ella marchaban los sacerdotes vestidos con la indumentaria de todos los dioses, y cubiertos los rostros con máscaras. Uno de ellos vestía el atuendo y la máscara de la diosa Ilamatecutli, a quien la víctima también representaba. Al alcanzar la plataforma elevada que coronaba el templo piramidal, la mataban en la forma acostumbrada: le arrancaban el corazón y la decapitaban. La sanguinolenta cabeza era entregada al sacerdote con el atavío y la máscara de la diosa, y éste la agitaba de arriba abajo mientras danzaba alrededor de la plataforma, seguido de los otros sacerdotes con la indumentaria y las máscaras de los dioses. Así bailaban por un tiempo hasta que, a una señal del líder, todos bajaban en tropel por la empinada escalinata para despojarse de sus ropas y depositar sus atavíos y máscaras en los nichos donde acostumbraban guardarlos. Al día siguiente, la gente se entregaba a un singular pasatiempo. Chicos y grandes se proveían de pequeños sacos o redes rellenas de papel, flores de galanga u hojas verdes de maíz, que cerraban con cordeles y usaban para golpear a cuanta mujer o muchacha encontraran en las calles. A veces tres o cuatro de estos bribonzuelos rodeaban a una muchacha y la golpeaban hasta sacarle las lágrimas, aunque ese día no faltaban las mozas astutas que iban armadas con palos para tomar venganza de sus agresores. Se consideraba una ofensa criminal introducir a los sacos piedras o cualquier cosa que pudiera causar una herida.

Sacrificio de una mujer en el carácter de la diosa azte-

ca la «Madre de los dioses», a finales de agosto y comienzos de septiembre

En esta costumbre, ¿cómo debiésemos interpretar el sacrificio de una mujer en el carácter de la diosa de manos de un hombre que también llevaba la indumentaria y la máscara de la diosa, y que inmediatamente después del sacrificio danzaba con la cabeza sangrante de la víctima? Tal vez el extraño rito buscaba representar la resurrección de la diosa sacrificada en la persona del sacerdote que vestía su atuendo y su máscara, y que bamboleaba la cabeza de su representante muerta. Si esto es cierto, entonces sería posible explicar otro rito, aún más horripilante, mediante el cual los mexicanos parecen haber escenificado la doctrina de la resurrección divina. Dicho rito consistía en desollar a la mujer sacrificada en el papel de la diosa y luego cubrir con su sanguinolenta piel a un hombre, quien, así ataviado, hacía cabriolas, como si fuera la mujer muerta o, antes bien, la diosa resu citada. Así pues, en el decimoprimer mes del calendario mexicano, que correspondía a los últimos días de agosto y los primeros de septiembre, se celebraba un festival en honor de una diosa llamada la «Madre de los dioses» (*Teteo innan*), «nuestra Abuela» (*Toci*) o el «Corazón de la Tierra» (*Tlalli Iyollo*), y en él sacrificaban a una mujer con el atavío y los ornamentos de la diosa. La mujer era una esclava comprada *ex profeso* por los gremios de curanderos, cirujanos, sangradores, parteras y adivinos, quienes veneraban especialmente a esta deidad. Se cuenta que cuando la pobre mujer aparecía con la parafernalia de la deidad, la gente la veía como la Madre de los dioses en persona, y le rendía grandes ho nores y reverencia como si de verdad se tratara de la gran divinidad. Durante ocho días bailaban en silencio formando cuatro columnas, si puede llamársele danza a un acto en el que los danzantes apenas si movían sus piernas y cuerpos, y antes bien se contentaban con mover arriba y abajo las manos, con las que sujetaban ramajes en flor, al compás de las percusiones. Estas danzas comenzaban pasado el mediodía

y duraban hasta que el sol se metía. Nadie debía hablar; apenas unos cuantos jóvenes enjundiosos imitaban el rataplán de los tambores produciendo con sus labios un atronador murmullo. Cuando las danzas terminaban, las curanderas, jóvenes y ancianas, se dividían en dos grupos y realizaban un simulacro de pelea frente a la mujer en el carácter de la Madre de los dioses. Esto lo hacían para divertirla y guardarla de sentir tristeza y derramar lágrimas, pues se creía que si lloraba era presagio de que muchos hombres morirían en la guerra y muchas mujeres en el parto. Las mujeres peleaban lanzándose bolas de musgo, hojas o flores; la mujer que personificaba a la diosa lideraba a uno de los grupos al ataque. Estas pantomimas guerreras se prolongaban por cuatro días.

Despedida en el mercado

Un hombre en el carácter de la diosa vestía la piel desollada de la mujer sacrificada

Después de esto, la mujer que iba a morir era llevada al mercado para que pudiera despedirse, lo cual hacía regando harina de maíz por donde fuera que pasara. Luego, los sacerdotes la conducían a un edificio cerca del templo donde iba a ser sacrificada. En la medida de lo posible se buscaba que ignorara su destino fatal. Curanderas y parteras la confortaban diciendo: «No te aflijas, querida; esta noche dormirás con el rey, así que regocíjate». Entonces le ponían los ornamentos de la diosa, y a la medianoche la conducían al templo donde moriría. En el camino nadie hablaba, nadie tosía siquiera; la muchedumbre esperaba reunida para verle pasar pero todos guardaban un profundo silencio. Al alcanzar la cúspide del templo la guindaban sobre la espalda de un sacerdote mientras otro la decapitaba diestramente. El cuerpo, todavía caliente, era desollado, y un joven alto y robusto se echaba encima la piel sanguinolenta, convirtiéndose así en imagen viva de la diosa. Uno de los muslos de la mujer era desollado por separado, y la piel era llevada a otro templo, donde un hombre joven se la ponía sobre el rostro como una máscara, personifi-

cando de este modo a la diosa del maíz Cinteotl, hija de la Madre de los dioses. Mientras tanto, el hombre envuelto en el resto de la piel de la mujer bajaba a toda prisa por la escalinata del templo. Los nobles y los guerreros huían de él llevando consigo escobones de zacate con manchas de sangre, si bien se volvían cada cierto tiempo para verle y golpeaban sus escudos como invitándole a que los siguiera. Él los seguía muy de cerca y todos los testigos de esta huida y persecución se estremecían aterrorizados. Al llegar al pie del templo de Huitzilopochtli, el hombre que vestía la piel de la mujer sacrificada y que personificaba a la Madre de los dioses extendía los brazos hacia lo alto, de pie como una cruz ante la imagen del dios. Repetía esta acción cuatro veces; luego se unía al hombre que personificaba a la diosa del maíz Cinteotl, y juntos se dirigían lentamente al templo de la Madre de los dioses, donde la mujer había sido sacrificada. Todo esto ocurría de noche. Al día siguiente, al despuntar el alba el hombre que personificaba a la Madre de los dioses se apostaba en la cúspide del templo; ahí lo engalanaban con la vistosa parafernalia de la diosa y le ceñían la cabeza con una espléndida corona. Luego colocaban frente a él una hilera de prisioneros, y así, con sus más ricos atavíos, mataba a cuatro de ellos con sus propias manos: la matanza de los demás se la dejaba a los sacerdotes. Se sucedían entonces diversas ceremonias y danzas. Por ejemplo, se recolectaba la sangre de las víctimas humanas en una vasija que luego era presentada ante el hombre en el carácter de la Madre de los dioses. Éste sumergía un dedo en la sangre y luego lo chupaba, y tras esto inclinaba la cabeza emitiendo un lastimoso gemido que hacía creer a los indios que la tierra misma se estremecía y temblaba, del mismo modo que aquellos que lo escuchaban. Finalmente, tanto la piel de la mujer sacrificada como la piel de su muslo eran depositadas por separado en dos torres, una de las cuales se levantaba en la frontera con el país enemigo.

Muchacha elegida para personificar a la diosa mexicana del maíz, Chicomecóatl

Se dice que este notable festival en honor de la Madre de los dioses era precedido por una fiesta similar en honor de la diosa del maíz Chicomecóatl. La imagen de la diosa era representada en madera, en la forma de una niña de unos 12 años que vestía ornamentos femeninos pintados con vistosos colores. Sobre la cabeza llevaba una mitra de cartón; su largo cabello caía sobre los hombros; de sus orejas colgaban pendientes de oro, y alrededor de su cuello llevaba un collar de doradas mazorcas de maíz ensartadas en un listón azul. En sus manos sostenía un objeto que semejaba una mazorca de maíz hecha de plumas y bañada en oro. Su festival, observado en todo el país con gran devoción el 15 de septiembre, era precedido por un ayuno riguroso de siete días, durante el cual jóvenes y ancianos, personas enfermas y saludables, sólo podían comer sobras y pan seco, y beber agua. Asimismo, hacían penitencia extrayendo sangre de sus orejas, la cual era depositada en vasijas y dejada ahí hasta que se secara formando una costra. Un día antes de comenzar el ayuno, la gente comía y bebía a placer, y santificaban a una mujer que representaba a Atlatatonan, la diosa de los leprosos, ataviándola con la indumentaria apropiada. Terminado el ayuno, el gran sacerdote del templo de Tláloc sacrificaba a la mujer conforme al método acostumbrado: arrancándole el corazón para presentarlo al Sol como ofrenda. Su cuerpo, con todas sus ropas y ornamentos, era arrojado a un pozo o sótano en el templo, y junto con el cadáver se tiraban todos los platos y trastos donde la gente había comido, y todas las esterillas sobre las que se había sentado o recostado durante el ayuno, como si, afirma el historiador, todas estas cosas estuvieran infectadas de lepra. Después de esto, la gente podía comer pan, sal y jitomate, e inmediatamente después del sacrificio de la mujer que personificaba a la diosa de la lepra, santificaban a una esclava niña de 12 o 13 años, la más bonita que podían encontrar, para que re-

presentase a la diosa del maíz, Chicomecóatl. La revestían con ornamentos de la diosa, ponían una mitra en su cabeza, y alrededor del cuello y en las manos mazorcas de maíz, y sujetas y erguidas sobre la cabeza unas plumas verdes imitando una mazorca de maíz. Hacían esto, se nos dice, para significar que el maíz estaba casi maduro en la época del festival, mas a causa de ser todavía tierno, elegían a una muchacha todavía tierna que caracterizaba a la diosa del maíz. El día entero llevaban a la pobre criatura con todas sus galas y cabeceando sus grandes plumas verdes, de casa en casa, bailando alegremente para confortar al pueblo tras la desanimación y privaciones del ayuno.

Adoración de la muchacha que personificaba a la diosa del maíz

Al anochecer se reunía todo el pueblo en el templo, cuyos patios estaban iluminados por innumerables faroles y antorchas. Allí permanecían sin dormir hasta que, a medianoche, mientras las trompetas, flautas y cuernos tocaban música solemne, traían unas andas o palanquín adornado con festones de mazorcas de maíz y chiles, y lleno de semillas de todas clases. Los porteadores la colocaban a la puerta de la cámara en que estaba una imagen de madera de la diosa. Este recinto estaba ahora engalanado por fuera y por dentro con guirnaldas de mazorcas, chiles, calabazas, rosas y granos de toda clase, dándole un aspecto maravilloso; todo el suelo estaba espesa mente cubierto con estas ofrendas frescas de los fieles. Cuando cesaba la música, llegaba una procesión solemne de sacerdotes y dignatarios con flameantes luces e incensarios, conduciendo en medio a la muchacha que representaba a la diosa; después la hacían subir a las andas donde se mantenía erguida sobre el maíz, los chiles y calabazas esparcidos en las andas, apoyadas sus manos en dos barandillas para no caer. Después los sacerdotes incensaban alrededor; volvía a sonar la música y un gran dignatario del templo subía has ta ella y, de repente, con una navaja de afeitar en la mano, cortaba hábilmente la gran pluma verde de

su cabeza junto con el cabello al que estaba sujeta, afeitando de un solo golpe hasta la raíz. Entonces presentaba la pluma y el cabello a la imagen de madera de la diosa con gran solemnidad y complicado ceremonial, llorando y dándole gracias por los frutos de la tierra y las abundantes cosechas que había concedido al pueblo aquel año. Y al unísono con él, todo el pueblo congregado en los patios del templo lloraba y oraba también. Terminada esta ceremonia, la muchacha descendía de las andas y la escoltaban al lugar donde iba a pasar el resto de la noche. Pero la gente se quedaba velando toda la noche en los patios iluminados por las antorchas, hasta que rompía el día.

La muchacha que personificaba a la diosa del maíz llevada en procesión y venerada con ofrendas de sangre humana

Sacrificio de la representante humana de la diosa del maíz sobre un montón de grano; su cuerpo era desollado y la piel vestida por un sacerdote

Llegada la mañana y estando todavía llenos de gente los patios del templo, pues hubieran considerado un sacrilegio salir de su recinto, volvían otra vez los sacerdotes trayendo a la damisela adornada con los atavíos de la diosa, con la mitra en la cabeza y las mazorcas alrededor del cuello. Otra vez subía a las andas o palanquín, quedando de pie en él y sosteniéndose con las manos en las barandillas. Entonces los dignatarios del templo tomaban a hombros las andas y, mientras otros balanceaban sus incensarios encendidos y otros más tocaban instrumentos o cantaban, la llevaban en procesión por el gran patio del templo al salón de Huitzilopochtli, regresando después a la cámara donde estaba erigida la imagen de madera de la diosa del maíz personificada por la muchacha. Allí la hacían descender de las andas y situarse sobre los montones de maíz y hortalizas que había desparramadas con profusión por el suelo de la cámara sagrada. Mientras estaba así erguida, los dignatarios y nobles llegaban uno tras otro en línea, llevando los platillos con sangre seca y coagulada que habían derramado de sus orejas como penitencia durante los siete días de ayuno. Uno tras otro se acu-

clillaban ante ella, equivalente de la genuflexión entre nosotros, y raspaban la costra de sangre del platillo para que cayera a sus pies, como ofrenda en devolución de los beneficios que, como personificación de la diosa del maíz, les confiriera. Cuando los hombres habían ofrecido tan humildemente su sangre a la corporeización humana de la diosa, las mujeres, formando una larga hilera, hacían lo mismo, acurrucándose ante la muchacha y raspando su platillo de sangre. La ceremonia duraba mucho tiempo, pues grandes y pequeños, jóvenes y viejos, todos sin excepción tenían que pasar ante la deidad encarnada y hacer su ofrenda. Cuando al fin terminaba esto, la gente volvía a sus casas con el corazón alegre a comer carne y viandas de toda clase, tan felices, se nos dice, como los buenos cristianos en la Pascua, cuando participan de carne y otros alimentos equivalentes después de la larga abstinencia cuaresmal. Después de comer y beber hasta rebosar y descansar bien de la noche pasada en vela, volvían enteramente repuestos a presenciar el final del festival en el templo. Y el final era éste: estando reunida la gente, los sacerdotes incensaban solemnemente a la muchacha que personificaba a la diosa; después la tiraban de espaldas sobre el montón de maíz y demás granos, le cortaban la cabeza, recogían la sangre borbotante en una artesa y asperjaban con la sangre la imagen de madera de la diosa, los muros de la cámara y las ofrendas de maíz, chiles, calabazas y granos de diversas clases y hortalizas amontonadas en el suelo. Hecho esto, desollaban el cuerpo descabezado y uno de los sacerdotes se embutía dentro de la ensangrentada piel de la víctima y, después, se vestía con todos los atavíos que la muchacha había lle vado; le ponían la mitra en la cabeza, el collar de doradas mazorcas en el cuello, las mazorcas de plumas y oro en sus manos y, así ataviado, lo exhibían al público, que bailaba al son de tambores, mientras él hacía de jefe de fila dando brincos y haciendo posturas a la cabeza de la procesión tan vivamente como podía, molestado y

comprimido por la tiran te y viscosa piel de la muchacha y de sus ropas, que debían ser muy pequeñas para un hombre adulto.

Identificación de la víctima humana con la diosa del maíz a la que personificaba

En esta costumbre, la identificación de la muchachita con la diosa del maíz parece ser completa. Las mazorcas doradas que llevaba al cuello, las mazorcas de artificio que tenía en sus manos, las plumas verdes que portaba derechas en su pelo imitando (se nos dice así) una mazorca verde de maíz, todo la manifestaba como una personificación del espíritu del grano y sabemos también que elegían especialmente una muchacha tierna para representar el maíz tierno aún, puesto que en la fecha del festival todavía no estaba completamente maduro. Además, su identificación con el grano y con la diosa del grano estaba claramente proclamada haciéndola colocarse sobre el montón de maíz y recibir allí el homenaje y las ofrendas de sangre de todo el pueblo, que de este modo manifestaba su gratitud por los beneficios que en su carácter de divinidad se le atribuían. Más aún, la práctica de decapitarla sobre un montón de maíz, chiles, calabazas, granos y hortalizas y de asperjar con su sangre no sólo la imagen de la diosa del grano, sino también los montones de maíz, chiles, calabazas y hortalizas, al parecer no pudo haber tenido otro objeto que acelerar y fortalecer las cosechas de maíz y de los frutos de la tierra en general, infundiendo a sus representantes la sangre de la propia diosa del maíz.

La resurrección de la diosa del maíz quedaba plasmada en el acto de ponerse la piel de su representante humano

Por último, el acto que epilogaba el drama sagrado, en el que el cuerpo de la muerta diosa del maíz era desollado y su piel puesta con todas las insignias sagradas sobre un hombre que bailaba ante el pueblo con tan horren do atavío, creemos que se explica de modo satisfactorio por la hipótesis de tener como finalidad asegurar que la muerte divina sería inmediatamente seguida de la resurrección divina. Si

esto fue así, podemos deducir, con algún grado de probabilidad, que la práctica de matar al representante humano de una deidad se ha considerado, generalmente y quizá siempre, sólo como un medio de perpetuar las energías divinas en la plenitud del vigor juvenil, no corrompidas por las debilidades y flaquezas de la vejez, que habría sufrido la deidad si le hubieran consentido morir de muerte natural.

Xipe, el dios desollado, y el festival mexicano de la desolladura de hombres

Quizá pueda confirmarse nuestra interpretación de la costumbre azteca de desollar seres humanos, y permitir o exigir que otras personas se exhiban públicamente con las pieles de las víctimas, examinando el festival durante el cual este extraño rito era observado a gran escala, y que muy elocuente mente recibía el nombre de festival de la desolladura de hombres (*Tlacaxipehualiztli*). Se celebraba en el segundo mes del calendario azteca, que correspondía a los últimos días de febrero y los primeros días de marzo. El día exacto del festival era el 20 de marzo, de acuerdo con un piadoso cronista, quien nota con unción cómo el sangriento rito tenía lugar apenas un día después de la fiesta que la Santa Iglesia consagra en honor del glorioso san José. El dios al que los aztecas veneraban en esta extraña forma se llamaba Xipe, «El desollado», o Tótec, «Nuestro Señor». Para esta festividad recibía además el solemne nombre de Yohuallahuan, «Aquel que bebe de noche». Su imagen era de piedra, en forma humana y con la boca abierta como si estuviera hablando; de un lado su cuerpo estaba pintado de amarillo y del otro de color pardo; vestía la piel de un hombre desollado, con las manos de la víctima colgando a la altura de sus muñecas. En la cabeza llevaba un tocado muy colorido, y a la cadera unas enaguas verdes que le llegaban hasta las rodillas con un fleco de pequeñas conchas. Con ambas manos sostenía una sonaja parecida a la cabeza de una adormidera con las semillas dentro; sobre el brazo izquierdo llevaba un escudo amarillo

con el borde rojo. Durante su festival los aztecas mataban a todos los prisioneros capturados en la guerra, hombres, mujeres y niños. El número de las víctimas era muy grande. Un historiador español del siglo XVI estimaba que en México moría más gente sacrificada en el altar que de muerte natural. Todos aquellos sacrificados en honor de Xipe, «El dios desollado», eran también desollados, y hombres que habían hecho votos especiales en honor del dios se ponían las pieles de las víctimas y recorrían la ciudad bajo esta apariencia por 20 días, durante los cuales eran recibidos en todas partes y reverenciados como imágenes vivas de la deidad. De acuerdo con el historiador Diego Durán, 40 días antes del festival se elegía a un hombre para que personificase al dios; lo ataviaban con todas las insignias de la divinidad, y lo exhibían en público, haciéndole tan ta reverencia todos estos días como si de verdad se tratase de quien pretendía ser. De hecho, cada feligresía de la capital hacía lo mismo; cada una tenía su propio templo y designaba a su propio representante humano de la deidad, quien durante 40 días era venerado y adorado por su comunidad.

Carnicerías humanas

Pordioseros sagrados vestidos con la piel de las víctimas desolladas

El día del festival estos dioses mortales, así como el resto de los prisioneros, con excepción de unos cuantos a los que les esperaba una muerte distinta, eran sacrificados según el método acostumbrado. El escenario para la matanza era la plataforma en la cúspide del templo del dios Huitzilopochtli. Algunos de estos pobres infelices caían desmayados apenas llegaban al pie de la alta escalinata, por lo que debían ser arrastrados del cabello a lo largo de la misma. Al alcanzar la cúspide, el gran sacerdote mataba uno por uno sobre la piedra sacrificial, abriéndoles el pecho, arrancándoles el corazón y levantándolo hacia el Sol con el fin de alimentar al gran astro con estas sangrantes reliquias. Luego, echaban a rodar por la escalinata los cuerpos, que caían estrepitosamente, dan-

do volteretas como calabazas al golpearse de un escalón al otro hasta alcanzar el pie. Ahí eran recibidos por otros sacerdotes, o mejor, carniceros humanos, quienes, con la destreza que sólo da la experiencia, sajaban la parte posterior de cada cuerpo desde la nuca hasta los talones, y desollaban la piel entera en un sola pieza con tal perfección como si se tratara de la piel de una oveja. Los cuerpos despellejados eran recogidos por sus dueños, es decir, por los hombres que habían capturado a estos prisioneros en la batalla; los llevaban consigo a casa, donde los descuartizaban, y luego enviaban uno de los muslos al rey, y las demás articulaciones a los amigos, o invitaban a éstos a darse un festín con el cadáver en casa. Las pieles de las víctimas humanas significaban asimismo percances para sus captores, quienes las cedían en préstamo o alquilaban a los hombres que habían hecho los votos de ponérselas por 20 días. Es tos hombres, vestidos con las pieles malolientes de los prisioneros masacrados, eran llamados *XiXipeme* o *tototectin* en alusión al dios Xipe o Tótec, cuya imagen viva representaban y cuya indumentaria vestían. Entre los devotos que se sometían a este pío ejercicio se encontraban personas que padecían repugnantes enfermedades de la piel, tales como viruela, abscesos y picazón, y entre ellos había un buen número de libertinos que habían bebido hasta casi quedarse ciegos y esperaban recuperar su preciada vista deambulando por un mes bajo este peculiar manto. Así ataviados, iban de casa en casa por toda la ciudad, metiéndose en todas partes y pidiendo una caridad por el amor de Dios. Al entrar a una casa, cada uno de estos venerables palmeros era invitado a sentarse sobre un montón de follaje; festones de maíz y coronas de flores eran colocadas alrededor de su cuerpo, y se le ofrecía aguardiente como bebida y tortas para comer. Cuando una madre veía pasar por la calle a uno de estos rufianes inmundos, pero santificados, corría hasta él con su cría y la ponía en sus brazos para que la bendijera, lo que él hacía con

unción, recibiendo a cambio una limosna de la feliz madre. A veces eran considerables las ganancias que estos frailes de la caridad obtenían en sus rondas, pues la gente adinerada los recompensaba generosamente. Sea como fuere, el dinero recolectado era entregado a los dueños de las pieles, que de este modo obtenían ganancias alquilando estos valiosos bienes. Todas las noches los hombres depositaban las pieles en el templo y las recogían de nuevo a la mañana siguiente cuando comenzaba su deambular. Al final de los 20 días, las pieles estaban secas, tiesas, arrugadas y maltrechas, y apestaban tan asquerosamente que la gen te tenía que taparse la nariz cuando se cruzaba con alguno de estos pordioseros sagrados ataviado en sus fétidas envolturas. Llegado el momento de deshacerse de su carga, los de votos, vistiendo las pieles podridas y despidiendo un hedor como de perro muerto, caminaban en procesión solemne al templo llamado Yopico, donde se quitaban las pieles y las sumergían en una tina o tanque, tras lo cual se lavaban y fregaban de pies a cabeza, mientras sus amigos golpeaban ruidosamente los cuerpos desnudos con las manos húmedas con el fin de retirar la grasa humana que llevaban impregnada. Por último, las pieles eran solemnemente enterradas como reliquias sagradas en una bóveda del templo. Toda la gente asistía al funeral, que era acompañado de cantos. Al terminar, un alto dignatario predicaba un sermón ante los fieles ahí reunidos en el que, con patética elocuencia, hacía hincapié en la ruindad y miseria de la existencia humana, mientras exhortaba a la audiencia a llevar una vida sobria y pacífica; a cultivar virtudes como la reverencia, la modestia, la humildad y la obediencia; a ser bondadosos y caritativos con el pobre y el forastero; los prevenía contra pecados como el robo, la fornicación, el adulterio y la codicia; y ardiendo con la flama de su oratoria, amonestaba, suplicaba e imploraba con vehemencia a todos sus escuchas a elegir el bien y a apartarse del mal, esbozando una imagen atroz de los infor-

tunios que perseguirán al malvado en este y en el otro mundo, mientras dibujaba con cautivadoras tonalidades la dicha que le aguardaba al hombre recto, así como las recompensas que recibiría de manos de la deidad en el más allá.

Personificación de varios dioses aztecas por hombres vestidos con la piel de víctimas humanas

Si bien la mayoría de los hombres que se disfrazaban con las pieles de las víctimas humanas parecen haber personificado a Xipe, el dios desollado, cuyo nombre recibían según la forma *XiXipeme,* otros adoptaban los ornamentos y el nombre de otras deidades aztecas, como Huitzilopochtli y Quetzalcóatl. La ceremonia en la que eran investidos con las pieles y las insignias de la divinidad se llamaba *netcotoquiliztli,* que significa «pensarse como dioses». Entre las deidades así personificadas estaba Tótec. Su representante humano llevaba, sobre la piel de un hombre desollado, la espléndida parafernalia de la deidad. En la cabeza llevaba ceñida una sin gular corona decorada con plumas muy vistosas. De su nariz colgaba una medialuna dorada y de sus orejas pendientes de oro; un collar de oro forjado rodeaba su cuello. Calzaba zapatos rojos decorados con plumas de codorniz; su cintura estaba ceñida por unas enaguas con un magnífico plumaje, y sobre su espalda se agitaban y susurraban con el viento tres banderitas de papel. En la mano izquierda sostenía un escudo dorado, y en la derecha un cascabel, que hacía sonar mientras caminaba con majestuoso garbo danzarín. Siempre había para este dios humano algún asiento listo. Cuando se sentaba le ofrecían una pasta hecha de harina cruda de maíz; también le presentaban manojos de mazorcas de maíz seleccionadas del grano simiente, y como ofrenda recibía los primeros frutos y las primeras flores de la estación.

Hombres quemados vivos en el carácter del dios del fuego

En el decimoctavo y último mes de su calendario, que correspondía a enero, los mexicanos organizaban un festival en honor del dios del fuego. Cada cuatro años el festival se cele-

braba a gran escala mediante el sacrificio de un gran número de hombres y mujeres, esposos y esposas, vestidos con la parafernalia del dios del fuego y considerados su viva imagen. Atados de pies y manos eran arrojados vivos a un horno gigante, y tras asarlos ahí por un rato los sacaban del fuego a rastras antes de morir, de modo que el sacerdote pudiera arrancarles el corazón de sus chamuscados cuerpos, cubiertos de ampollas y todavía retorciéndose de dolor, conforme al método acostumbrado. La intención del sacrificio probablemente era mantener al dios del fuego en todo su vigor, pues se temía que pudiera volverse decrépito o incluso morir de viejo, privando entonces a la humanidad de sus valiosos servicios. Para lograr este importante objetivo el fuego debía ser alimentado con hombres y mujeres vivos, quienes, por así decirlo, inyectaban de este modo nuevas reservas de energía vital en las venas del dios del fuego, y quizás incluso en las de su consorte. Sin embargo, era necesario sacarles de las llamas antes de que pudieran perecer, pues evidentemente de nada serviría dejarles morir en el fuego, o el dios del fuego al que personificaban moriría también. Por la misma razón debía arrancárseles los corazones cuando éstos todavía palpitaban, pues ¿de qué podrían servirle al dios del fuego corazones humanos reducidos a cenizas?

Mujeres desolladas en honor del dios del fuego y sus pieles usadas por hombres que personificaban dioses

Ésta era la manera habitual de sacrificar a los representantes humanos del dios del fuego cada cuatro años. Sin embargo, en Cuauhtitlán, a cuatro leguas de distancia de la ciudad de México, la costumbre era diferente. La víspera del festival dos mujeres eran degolladas en el altar del templo y luego desolladas de pies a cabeza; además, les eran extraídos los huesos de los mus los. A la mañana siguiente dos hombres de alto rango vestían las pieles, incluyendo la piel de los rostros de las mujeres, que ponían sobre su propio rostro, y así ataviados, sosteniendo en ambas manos los huesos de los muslos de las víctí-

mas, descendían por la escalinata del templo rugiendo como bestias salvajes. Una gran multitud aguardaba reunida para presenciar el espectáculo, y al ver a los dos hombres descender por la escalinata con las pieles todavía chorreando sangre, blandiendo los huesos y bramando como bestias, se estremecían aterrados y exclamaban: «¡Ahí vienen nuestros dioses!» Al llegar al pie de la escalinata, estos dioses humanos participaban en una danza que se prolongaba por el resto del día, sin despojarse ni un momento de las ensangrentadas pieles hasta que el festival concluía.

La personificación de un dios por un hombre que vestía la piel de una víctima humana probablemente buscaba representar y asegurar la resurrección de la deidad

La observación de serpientes y otras criaturas que mudan de piel evoca la idea de la resurrección

La teoría de que la costumbre de llevar la piel de hombres o mujeres desollados y personificar a un dios en ese atavío buscaba representar la resurrección de la deidad encuentra sustento en el tipo de personas que hacían los votos de disfrazarse con las pieles. Como hemos visto, se trataba sobre todo de hombres que padecían enfermedades de la piel y de la vista, y que, se nos dice, tenían la esperanza de que sus dolencias pudieran sanar si vestían las pieles. El antiguo monje español que documenta la creencia añade con sequedad que algunos se curaban y otros no. Podemos conjeturar que al enfundarse en las pieles de hombres que habían representado a dioses pensaban que podrían deshacerse de sus viejas y enfermas pieles, y adquirir unas nuevas y saludables como las de las deidades. La observación de ciertos animales, como las serpientes y las lagartijas, que parecen recuperar su vitalidad mudando de piel y luciendo nuevos y lozanos tegumentos, pudo haberles sugerido esta idea. Que muchos salvajes notaron estas transformaciones del mundo animal, queda demostrado por las historias que algunos de ellos narraron para dar cuenta del origen de la muerte entre los seres humanos. Por ejemplo, los arawakos de la Guayana Britá-

nica afirman que el hombre fue creado por un ser benevolente a quien ellos llaman Kururumany. Una vez este bondadoso creador visitó la tierra para ver cómo la estaba pasando su criatura, el hombre. Sin embargo, los hombres eran tan ingratos que intentaron matar a su artífice. Debido a esto, él les quitó el don de la inmortalidad y se lo otorgó a animales que mudan de piel, como las serpientes, las lagartijas y los escarabajos. Igualmente, los tamanachiers, una tribu indígena del Orinoco, cuentan cómo el creador buscó generosamente hacer inmortales a los hom bres al indicarles que debían mudar de piel. Con ello quería decir que debían renovar su vitalidad, como las serpientes y los escarabajos. Sin embargo, una anciana tomó las alegres primicias con tal incredulidad que el creador, ofendido, cambió de opinión y con brusquedad afirmó: «Moriréis».

La noción primitiva de que los hombres habrían sido inmortales de haber podido mudar de piel como las serpientes y los cangrejos

En Annam se cuenta que Ngoc hoang envió un mensajero del cielo para informarle a los hombres que al llegar a la vejez debían mudar de piel y vivir para siempre, mientras que las serpientes, al llegar a la vejez, debían morir. Desafortunadamente para la raza humana, al transmitir el mensaje éste fue tergiversado, de modo que los hombres no mudan de piel y son, por lo tanto, mortales, mientras que las serpientes desechan, en efecto, sus viejas pieles y así viven para siempre. De acuerdo con los nativos de Nías, la persona a la que el creador comisionó para darle los últimos toques al hombre rompió su ayuno comiendo plátanos en vez de cangrejos de río, como debió haberlo hecho. Si tan sólo hubiera comido cangrejos de río los hombres habrían mudado de piel como los cangrejos, y como éstos jamás habrían muerto. En cambio, las serpientes, más sabias que los hombres, se comieron los cangrejos, y ésta es la razón por la que ellas también son inmortales. Entre los melanesios encontramos hoy día historias semejantes. Así, los nativos de la península de Gazelle, en Nueva

Bretaña, explican el origen de la muerte mediante una historia muy parecida a la narrada en Annam. Cuentan que el Espíritu Bondadoso amaba a los hombres y era su deseo hacerlos inmortales, pero odiaba a las serpientes y deseaba acabar con ellas. Así que envió a su hermano entre los hombres con este alentador mensaje: «Ve con los hombres y llévales el secreto de la inmortalidad. Pídeles que muden de piel cada año. De este modo quedaran protegidos de la muerte, pues su vida se renovará constantemente. Pero avisa a las serpientes que en lo sucesivo ellas deberán morir». Por descuido o traición, el mensajero invirtió el mensaje, de tal manera que ahora, como todos sabemos, los hombres mueren y las serpientes viven por siempre al mudar de piel todos los años. Si confiamos en las tradiciones de los habitantes de las islas Banks y las Nuevas Hébridas, hubo un tiempo cuando los hombres verdaderamente mudaban de piel y renovaban su juventud. El melancólico cambio a la mortalidad fue ocasionado por una anciana, quien, para desgracia de todos, retomó su vieja piel para complacer a un infante que se había puesto a berrear al verla en su nuevo tegumento. Los gallas de África Oriental cuentan que Dios envió un pájaro (el *holawaka*, «cordero de Dios») para informarle a los hombres que no morirían a condición de que al envejecer se despojaran de su piel, renovando así su vitalidad. No obstante, por estupidez o malicia, el ave entregó el mensaje a las serpientes y no a los hombres, y ésta es la razón por la que desde entonces los hombres sean mortales y las serpientes inmortales. Por este perverso acto, Dios castigó al pájaro con una dolorosa enfermedad que todavía hoy sigue padeciendo, encaramado en lo alto de los árboles donde plañe y solloza perpetuamente.

Por esto, aparentemente los mexicanos pensaban que podían renovar su propia piel vistiendo la de otras personas

Así pues, parece que algunos pueblos no sólo notaron las peculiares transformaciones que ciertos animales experimentaban, sino que imaginaron que me-

diante dichas transformaciones los animales recuperaban periódicamente su vitalidad y vivían para siempre. De estas observaciones y fantasías hay un pequeño paso a la conclusión de que, si tan sólo pudiera arreglárselas como los animales para mudar de piel, el hombre también podría recobrar nuevos bríos y renovarlos de manera indefinida. Aparentemente, los mexicanos trataron de alcanzar este objeto anhelado desollando hombres y vistiendo sus ensangrentadas pieles. Al hacer esto, las personas que padecían enfermedades cutáneas estaban esperanzadas en adquirir una piel nueva y saludable; al hacer esto, los sacerdotes no buscaban simplemente revivir a los dio ses que acababan de sacrificar en la persona de sus representantes humanos, sino además inyectar a sus desgastados y decadentes cuerpos todo el vigor y la potencia de la juventud.

Conclusión general: la costumbre de sacrificar seres humanos en el carácter de dioses ha prevalecido en varias partes del mundo

Los ritos descritos en las páginas precedentes bastan para probar que los sacrificios humanos de la clase que suponemos prevalecieron en Aricia fueron de hecho ofrecidos de manera sistemática y a gran escala por un pueblo cuyo nivel cultural probablemente no era inferior, sino tal vez superior al que tenían las razas italianas en el periodo primitivo al que ha de referirse el origen del sacerdocio ariciano. El testimonio positivo e indudable del predominio de esos sacrificios en una parte del mundo debe admitirse razonablemente para reforzar la probabilidad de su predominio en sitios donde la prueba es menos completa y fidedigna. Tomando en conjunto todos los hechos a que hemos pasado revista, creemos que demuestran que la costumbre de sacrificar personas que sus cultores consideran como divinas ha prevalecido en muchas partes del mundo. Mas para remachar el argumento, es sin duda deseable probar que la costumbre de matar al representante humano de un dios se conocía y practicaba en la Italia

antigua, no sólo en el bosque ariciano, sino en otras partes. Esta prueba vamos a presentarla ahora.

Capítulo 4

La Saturnalia[*]

I

Periodos anuales de libertinaje

La Saturnalia romana

En una sección anterior de este libro vimos que muchos pueblos observaron un periodo anual de libertinaje en el que la ley y la moral, que de ordinario refrenaban las costumbres romanas, eran hechas de lado; cuando la totalidad de la población se entregaba a la alegría y al bullicio más extravagante, y cuando las pasiones más tenebrosas encontraban satisfacción que nunca se permitía en el curso, más tranquilo y juicioso, de la vida ordinaria. Tales explosiones de las fuerzas reprimidas de la naturaleza hu mana, que con demasiada frecuencia degeneraban en las más salvajes orgías de salacidad y crimen, ocurrían muy comúnmente al finalizar el año, y estaban por lo general aso ciadas, como ya hemos tenido ocasión de señalar, con alguna de las temporadas agrícolas, especialmente con la siembra o la época de la recolección. De todas estas épocas de libertinaje, la mejor conocida y cuyo nombre es genérico en el lenguaje moderno es la Saturnalia. Este festival famoso caía en diciembre, el último mes del calendario romano, y el pueblo suponía que su objeto era conmemorar el feliz reinado de Saturno, dios de la siembra y de la agricultura, que vivió en la tierra hace mucho tiempo como un rey de Roma, benéfico y justo, que atrajo a los toscos y diseminados montañeses a reunirse, enseñándoles a cultivar el suelo, dándoles leyes y reinando en paz. Su reinado fue la fabulosa Edad de Oro: la tierra producía abundantemente, ningún fragor de guerra o discordia perturbaba al mundo

feliz; ningún maléfico afán de lucro emponzoñaba la sangre de los campesinos industriosos y contentos. La esclavitud y la propiedad privada eran desconocidas totalmente; todos los hombres tenían todas las cosas en común. Al fin el buen dios, el rey afable, desapareció súbitamente; pero su memoria fue amada durante muchos años, se erigieron templos en su honor y hoy muchas colinas y sitios altos de Italia llevan su nombre. Pero la brillante tradición de su reinado estaba cruzada por una sombra tenebrosa; se decía que sus altares habían estado teñidos con la sangre de víctimas humanas a quienes después una época más piadosa sustituyó por efigies[1]. De este oscuro aspecto de la religión del dios hay poca o ninguna huella en las descripciones de la Saturnalia que nos han dejado los escritores antiguos. Comilonas, borracheras y toda loca búsqueda de placer son los rasgos que en nuestra creencia señalaron especialmente este carnaval de la Antigüedad, que duraba siete días y se celebraba en las casas, calles y plazas públicas de la antigua Roma, desde el 17 hasta el 23 de diciembre.

Licencia concedida a los esclavos en la Saturnalia
El rey de burlas de la Saturnalia

Pero ningún rasgo del festival es más notable que la licencia concedida en esos días a los esclavos, y creemos que nada extrañó tanto a los antiguos mismos. La distinción entre las clases libres y las serviles estaba abolida temporalmente: el esclavo podía injuriar a su amo, emborracharse como sus superiores, sentarse a la mesa con ellos y ni una sola palabra de reproche podía dirigírsele por una conducta que en cualquier otra época del año habría sido castigada con el apaleamiento, la prisión o la muerte. Y aún más: efectivamente, los amos cambiaban su puesto con los esclavos y les servían en la mesa y mientras el siervo no hubiera terminado de comer y beber, no se limpiaba la mesa para poner la comida de su amo. A tan lejos llegaba esta inversión de rangos que cada familia con su servidumbre se convertía en esos días en una república burlesca en

la que los altos puestos del Estado eran desempeñados por los esclavos, que daban sus órdenes y derribaban la ley como si verdaderamente estuvieran investidos de todas las dignidades del Consulado, del Pretorio y de la Magistratura. Parecido al reflejo pálido del poder concedido así a los esclavos en la Saturnalia era el «reinado de burlas», para el cual los hombres libres echaban suertes en la misma época. La persona a quien tocaba la suerte gozaba el título de rey y expedía mandatos de carácter irónico y burlesco a sus súbditos temporales. A uno de éstos podía ordenarle que mezclase el vino, a otro beberlo, a otro que cantase, al otro bailar, al de más allá que pronunciase un discurso en su propio descrédito y al otro que diera la vuelta a la casa llevando a cuestas a una flautista.

Personificación de Saturno durante la Saturnalia por soldados que después debían morir

Ahora bien, cuando recordamos que la libertad permitida en esta festiva estación a los esclavos se suponía que era una imitación del estado social en tiempos de Saturno y que en general la Saturnalia pasaba ni más ni menos que por una resurrección o restauración del reinado del feliz monarca, nos sentimos inclinados a suponer que el «rey de burlas» que presidía las francachelas pudo haber representado en sus principios al mismo Saturno. La hipótesis se confirma con justeza, si no queda establecida en firme, por un curioso e interesante relato de cómo fue celebrada la Saturnalia por los soldados romanos estacionados en el Danubio en el reinado de Maximiliano y Diocleciano. El relato se conserva en una narración del *Martirio de san Dasio*, que fue desempolvada de un manuscrito griego de la Biblioteca de París y publicada por el profesor Franz Cumont, de Gante[2]. Dos descripciones breves del martirio están contenidas en manuscritos, en Milán y Berlín; uno de ellos había visto la luz en un humilde volumen impreso en Urbino el año 1727, pero su importancia para la historia de la religión romana, lo mismo antigua que moderna, parece haberse desesti-

mado hasta que el profesor Cumont llamó la atención de los autores sobre las tres narraciones, publicándolas juntas hace algunos años. Según estas narraciones, que tienen todas las apariencias de la autenticidad, una de las cuales, la más extensa, está con probabilidad basada en documentos oficiales, los soldados romanos de Durostorum[3], en Baja Moesia, celebraban la Saturnalia todos los años de la siguiente manera: 30 días antes del festival elegían por suerte de entre ellos mismos a un hombre joven y guapo, al que vestían con atavíos reales recordando a Saturno. Así ataviado y acompañado por una multitud de soldados, se presentaba a la gente con plena licencia para entregarse a sus pasiones y gustar de todos los placeres, por viles y repugnantes que fuesen. Pero si su reinado era alegre, también era corto y terminaba trágicamente, pues cuando se acababan los 30 días y era llegado el festival de Saturno, se le degollaba ante el altar del dios que había personificado. El año 303 de nuestra era, la suerte tocó al soldado cristiano Dasio, quien se negó a hacer el papel de dios pagano y ensuciar sus últimos días en el libertinaje. Las amenazas y razones de su oficial Basso no pudieron conmover su firmeza y por ello fue degollado en Durostorum por el soldado Juan, el viernes 20 de noviembre, siendo el 24 día de la luna, a la hora cuarta, según recuerda con meticulosa exactitud el hagiógrafo cristiano.

El sarcófago del santo Dasio, mártir que la suerte quiso que representase a Saturno

Después de publicada esta narración por el profesor Cumont, su carácter histórico, que ha sido discutido o denegado, recibió una confirmación rotunda por un interesante descubrimiento. En la cripta de la catedral que corona el promontorio de Ancona[4] se conserva, entre otras antigüedades notables, un sarcófago de mármol blanco que lleva una inscripción griega en caracteres de la época de Justiniano y que dice lo siguiente: «Aquí yace el santo mártir Dasio, traído de Durostorum». El sarcófago fue trasladado a la cripta de la catedral en 1848, des-

de la iglesia de San Pelegrín, bajo cuyo altar mayor, según sabemos por una inscripción latina que se dejó en la obra de albañilería, reposan los huesos del santo, toda vía juntos con los de otros dos. Cuánto tiempo hacía que el sarcófago fue depositado en la iglesia de San Pelegrín, nosotros no lo sabemos, pero se dice que estaba allí en el año 1650. Podemos suponer que las reliquias del santo fueron trasladadas para su seguridad a Ancona en algún momento de aquellos siglos tan agitados que siguieron a su martirio, cuando Moesia fue ocupada y asolada por las sucesivas hordas de invasores bár baros. De todos modos, parece cierto por las pruebas independientes y recíprocas de confirmación del martirologio y los monumentos, que Dasio no fue un santo mítico, sino un hombre verdadero que sufrió la muerte por su fe, en Durostorum, durante uno de los primeros siglos de la era cristiana. Si se considera que la narración del desconocido hagiógrafo es cierta en su hecho principal registrado, a saber, el martirio de san Dasio, podemos razonablemente aceptar su testimonio también respecto al modo, la manera y la causa del martirio, principalmente porque su relato es preciso, circunstanciado y completamente libre del elemento milagroso. Deducimos, pues, que puede afirmarse que es fidedigno su relato de la celebración de la Saturnalia entre los soldados romanos.

El rey de burlas de la Saturnalia pudo haber sido el sucesor degradado de una serie de reyes temporeros que personificaban a Saturno en la Saturnalia y eran sacrificados en el carácter del dios

Esta narración ilumina con nueva y espeluznante claridad el puesto del rey de la Saturnalia, el antiguo señor del desorden que presidía las francachelas invernales en la Roma contemporánea de Horacio y Tácito. Creemos probado que su ocupación no había sido siempre la de un simple arlequín o bufón cuya única preocupación fuera que la francachela estuviera en auge y la broma creciese y corriera tumultuosamente mientras el fuego ardía y crepitaba en la chimenea, mientras las calles hormigueaban de

alegre gente, y a través del aire claro y frío, allá lejos hacia el norte, Soratte[5] mostraba su corona de nieve. Cuando comparamos a este monarca cómico de la alegre y civilizada metrópoli con su torva contrafigura del tosco campamento del Danubio y cuando recordamos la larga teoría de figuras semejantes, ridículas pero trágicas, que en otros tiempos y en otros países, llevando corona de bufón y envueltos en mortajas regias, habían realizado sus picardihuelas por breves horas o días, para llegar luego a su término en muerte violenta, difícilmente podemos dudar de que en el rey de la Saturnalia romana, según nos lo describen los escritores clásicos, sólo vemos una copia feble y emasculada de aquel original cuyos violentos rasgos han sido conservados afortunadamente por el innominado autor del *Martirio de san Dasio*. En otras palabras, el relato hagiográfico de la Saturnalia concuerda tan estrechamente con los ritos similares de otras partes, que no es posible que su autor conociera, que la precisión sustancial de su descripción puede considerarse como establecida y, además, puesto que la costumbre de matar a un rey de burlas como representante de un dios no puede haberse desarrollado de la práctica de señalarlo para presidir una francachela de día festivo, mientras que lo contrario muy bien pudo haber acontecido, tenemos razones para suponer que, en época anterior y más bárbara, fue práctica universal en la Italia antigua, en todas las partes donde el culto de Saturno prevaleció, escoger un hombre que hacía el papel y gozaba de todos los privilegios tradicionales de Saturno una temporada y después moría, por su propia mano o por la ajena, fuera a cuchillo o en el fuego, o en el árbol cadalso, en su carácter de buen dios que da su vida por el mundo. En la propia Roma y en otras grandes ciudades, el crecimiento de la civilización probablemente había mitigado mucho esta costumbre cruel antes de la época de Augusto, transformándola en la ficción inocente que muestran en sus obras los pocos escritores

clásicos que, de pasada, dan algún dato del festivo rey de la Saturnalia. Pero en los distritos alejados, la práctica más antigua y severa pudo sobrevivir mucho más tiempo y si, después de la unificación de Italia, la usanza bárbara fue suprimida por el gobierno romano, el recuerdo de ella sería guardado por los campesinos y tendería de vez en cuando, como entre nosotros mismos sucede todavía con las formas de superstición más bajas, a un recrudecimiento de la práctica, especialmente entre la ruda soldadesca de los confines del Imperio, sobre el que estaba empezando a aflojar su puño la en un tiempo mano de hierro romana.

II

El carnaval moderno es quizá un equivalente de la antigua Saturnalia

La semejanza entre la Saturnalia de la antigüedad y el carnaval de la Italia moderna ha sido con frecuencia subrayada, pero a la luz de los hechos que ahora nos llegan podemos preguntar con razón si esta semejanza no se acerca a la identidad. Hemos visto que en Italia, España y Francia, esto es, en los países donde ha sido más profunda y duradera la influencia de Roma, un relevante personaje del carnaval es una efigie burlesca que personifica la estación festiva y que, después de una breve carrera de disipación y gloria, es públicamente fusilada, quemada o de cualquier otro modo destruida con la tristeza fingida o la genuina alegría del populacho. Si la visión que sugerimos del carnaval es acertada, este personaje grotesco no es otro que el sucesor directo del antiguo rey de la Saturnalia, el jefe de las francachelas, la palpitante personificación humana de Saturno, que cuando terminaba la orgía, sufría una muerte verdadera en su supuesto carácter.

Puesto que el carnaval siempre se celebra durante los tres días que preceden el inicio de la Cuaresma, su fecha puede cambiar un poco de un año a otro, aunque invariablemente cae ya sea en febrero o en marzo. Por lo tanto, no coincide con la fecha de la Saturnalia, que en tiempos históricos parece haberse celebrado siempre en diciembre, incluso en la Antigüedad, antes de que Julio César reformara el calendario, cuando el año romano terminaba en febrero y no en diciembre. Sin embargo, si la Saturnalia, como muchos otros periodos anuales de libertinaje, se celebraba originalmente como una especie de purificación pública al término del año viejo o al inicio del nuevo, es posible que en una época todavía más remota, cuando el año romano comenzaba en marzo[6], se haya realizado regularmente ya sea en febrero o en marzo, y por lo tanto aproximadamente en la misma fecha que el carnaval moderno. Tan arraigado y profundo es el instinto conservador de los campesinos respecto a las tradiciones antiguas, que no sería una sorpresa si, en los distritos rurales de Italia, el viejo festival se hubiese seguido celebrando en la antigua fecha mucho tiempo después de que la celebración oficial de la Saturnalia hubiese cambiado de febrero a diciembre en las ciudades y pueblos. El cristianismo latino, que atacó las raíces mismas del paganismo oficial o cívico, siempre ha sido tolerante con sus rústicos primos, las fiestas y ceremonias populares que, impasibles ante las revoluciones políticas y religiosas, ante el pasar de imperios y dioses, no han dejado de celebrarse con mínimas modificaciones desde tiempo inmemorial, de hecho conformando el tronco original del que brotaron, en una época comparativamente tardía, las religiones de estado de la Antigüedad clásica. Así, bien pudo haber sucedido que mientras la nueva fe erradicaba la Saturnalia en los pueblos, permitía sin embargo que el festival original, disfrazado por una diferencia en las fechas, perdurase sin problemas en los campos. Es así como la antigua fiesta de Saturno,

bajo el nombre moderno de carnaval, ha reconquistado las ciudades, y transcurre alegremente a la vista de todos y con el consentimiento de la Iglesia católica.

Originalmente la Saturnalia pudo haberse celebrado a finales de febrero, época apropiada para un festival de siembra

La idea de que la Saturnalia originalmente caía en febrero o al comienzo de marzo encuentra cierto sustento en el hecho de que el festival de la Matronalia, en el que las matronas agasajaban con comilonas a sus sirvientes tal como los amos lo hacían con los suyos durante la Saturnalia, nunca dejó de celebrarse el 1.º de marzo, incluso cuando el año romano comenzaba en enero[7]. La idea resulta además muy atractiva tomando en cuenta que la fecha sería sumamente apropiada para el festival de Saturno, el antiguo dios italiano de la siembra y la replantación. Siempre ha sido un enigma explicar por qué dicho festival debía celebrarse a mitad del invierno, pero a partir de la presente hipótesis el misterio se desvanece. Para el campesino italiano febrero y marzo representaban la gran época de la siembra y la replantación de primavera. Resulta, entonces, completamente natural que el labrador inaugurase ese periodo adorando a la deidad a la que se atribuía la función de estimular la simiente. Que en Europa central el último día del carnaval, esto es, el martes de carnaval, sea, o haya sido hasta una época reciente, el periodo para estimular el crecimiento de las mieses por medio de saltos y danzas, confirma ampliamente esta teoría. La costumbre coincide muy bien con el planteamiento que explica el carnaval a partir de un antiguo festival de la siembra, tal como en un origen probablemente lo fue la Saturnalia. Por otra parte, el carácter orgiástico del festival se explica fácilmente con base en los hechos que presentamos en una sección anterior de nuestra investigación. Hemos visto que entre el sembrador y la semilla por lo general se cree que existe una conexión simpatética de tal naturaleza que la conducta del primero afecta directamente y puede estimular o retrasar el

crecimiento de las mieses. ¿Qué de extraño tendría entonces que el simple labriego imaginase que atiborrando su abdomen, atragantándose y emborrachándose justo antes de comenzar a sembrar sus campos, podía impartirle un vigor adicional a la semilla?

El ayuno cuaresmal de primavera podría ser un antiguo periodo pagano de abstinencia para promover el crecimiento de la simiente

Sin embargo, mientras su burda filosofía pudo haber coloreado la glotonería y la embriaguez con las agradables tonalidades de los deberes a los que estaba obligado ante sí mismo, ante su familia y ante la comunidad, es posible que una reflexión menos cómoda haya avivado el celo con el que descargaba sus obligaciones. En la época moderna la indulgencia del carnaval es inmediatamente seguida por la abstinencia de la Cuaresma; y si el carnaval es el descendiente directo de la Saturnalia, ¿no podría entonces la Cuaresma ser simplemente la continuación, bajo un delgado velo, de un periodo de temperancia que los campesinos italianos observaban anualmente mucho antes de la era cristiana y por motivos supersticiosos? Hasta donde yo sé, no existen testimonios directos de ello. Sin embargo, hemos visto que varios pueblos practicaban la abstinencia de los placeres carnales como conjuro simpatético para estimular el crecimiento de la simiente[8]. Tal práctica sería una secuela apropiada de la Saturnalia, si es que en un principio este festival realmente se celebraba, como yo lo conjeturo, en la primavera como una preparación mágica o religiosa para la siembra y la replantación. Si tomamos en cuenta cuán ampliamente extendida está la creencia en la influencia simpatética que la conducta humana, en especial el concúbito, ejerce sobre los frutos de la tierra, podemos permitirnos conjeturar que el ayuno cuaresmal, junto con la regla de continencia que para esta temporada las iglesias católica y cóptica aconsejan, cuando no prescriben con todo rigor, originalmente tenía como objeto no tanto conmemorar los sufrimientos de un dios

agonizante como estimular el crecimiento de la semilla, la misma que el agricultor confía con zozobra y recelo al seno de la tierra desnuda durante los grises días al comienzo de la primavera. Siempre ha sido un dilema para los historiadores eclesiásticos explicar por qué, tras muchas dudas y una amplia variedad de usos en diferentes lugares, la Iglesia cristiana finalmente adoptó los 40 días como el periodo apropiado para la celebración mortuoria de la Cuaresma. Para tomar la decisión, quizá las autoridades se basaron, como suele suceder, en una celebración pagana ya existente, de carácter y duración similares, y que esperaban poder convertir en solemnidad cristiana con un simple cambio de nombre. Pudieron haber hallado a la mano esta "cuaresma" pagana en los ritos de Perséfona, la diosa griega del grano, cuya imagen, tallada en un árbol, todos los años era llevada a las ciudades y llorada 40 noches, tras los cuales se incineraba. El antiguo escritor cristiano que da fe de tales lamentaciones no menciona la época del año cuando éstas tenían lugar, aunque lo más adecuado sería la época cuando la semilla era sembrada o, en el lenguaje mítico, cuando la diosa del grano era enterrada, lo que en la antigua Italia, como vimos, ocurría sobre todo en los meses de febrero y marzo. Sabemos que durante la siembra de otoño las mujeres griegas celebraban una festividad triste y solemne en honor de la diosa del grano, Perséfona o la doncella de las mieses, como la llamaban, quien en esas fechas descendía a la tierra con el grano sembrado, mientras Deméter lamentaba con añoranza la ausencia de su hija. Así pues, compadeciéndose por la afligida madre, las mujeres también se lamentaban, observaban un ayuno solemne y se abstenían del lecho nupcial. Es lógico, por lo tanto, suponer que observaban reglas similares de duelo y abstinencia por una razón parecida durante la siembra de primavera, y que el antiguo ritual pervive en la Cuaresma moderna, la cual preserva la me-

mo ria de la *Mater Dolorosa*, si bien ha sustituido a la hija muerta por un hijo muerto.

Ritos otoñales de lamentación y ayuno por el bien de la simiente

La cuaresma budista

Sea como fuere, vale la pena notar que en Birmania, durante los tres meses que dura la labranza y la siembra de los campos, se practica anualmente un ayuno similar, bautizado por los escritores ingleses como la «cuaresma budista». Se cree que la costumbre es mucho más antigua que el budismo, que no ha hecho sino darle un matiz superficial, del mismo modo que, si estoy en lo correcto, una capa de cristianismo recubre una antigua tradición pagana en el caso de la Cuaresma. Esta cuaresma budista, se nos dice, se extiende a lo largo de la época de lluvias, desde la luna llena de julio hasta la luna llena de octubre. «Ésta es la época para labrar; ésta es la época para sembrar. De los esfuerzos de los aldeanos en estos meses depende todo su sustento para el resto del año. Hombres, mujeres y niños, todos tienen algún tipo de trabajo duro. Así, en parte debido a las dificultades para desplazarse, en parte por el trabajo que hay que hacer, y en parte por la costumbre de la Cuaresma, todos se quedan en casa. Es el tiempo para orar, para ayunar, para edificar el alma. A lo largo de estos meses muchos hombres incluso vivirán como viven los monjes, comerán sólo antes del mediodía, evitarán el tabaco. No hay pasatiempos durante la Cuaresma ni bodas. Es el tiempo para preparar la tierra para la cosecha; el tiempo para preparar el alma para la eternidad. Las congregaciones dominicales son mucho más grandes en esta época que en cualquier otra; se dedica más tiempo a pensar sobre las cosas importantes de la vida[9]».

III

Inversión de los rangos sociales en los antiguos festi-

vales griegos de Creta, Troezena y Tesalia

Más allá de los confines de Italia, en una extensa área del mundo antiguo, parecen haberse celebrado festivales similares a la Saturnalia. Como vimos, uno de los rasgos distintivos de la Saturnalia era la inversión de los rangos sociales: amos y esclavos intercambiaban sus papeles de modo que los primeros atendían a los segundos, y estos últimos eran agasajados como si gozasen no sólo de libertad sino aun de poder y autoridad. Esta falsa concesión de libertad a los esclavos tenía lugar en distintos festivales en varias partes de Grecia. Por ejemplo, en un festival cretense dedicado a Hermes, los siervos participaban en convites, mientras sus amos los atendían. En el mes de Gerestio, los habitantes de Troezena observaban una solemnidad que se prolongaba por varios días, y uno de esos días los esclavos jugaban a los dados con los ciudadanos y eran invitados a un banquete por sus amos. Los tesalios celebraban un gran festival llamado Peloria, que el historiador Baton de Sinope identificó con la Saturnalia, y que de acuerdo con una tradición habría tenido origen entre los pelasgianos. En este festival se ofrecían sacrificios al Zeus de la Peloria; se desplegaban mesas espléndidamente decoradas; los extranjeros eran invitados al festín; se liberaba a los prisioneros, y todos los esclavos asistían el banquete, disfrutaban de completa libertad para hablar y sus amos les servían en la mesa.

Comparación entre el festival griego de la Cronia y la Saturnalia romana

Sin embargo, el festival griego que parece haber correspondido más exactamente a la Saturnalia italiana era la Cronia o la fiesta de Cronos, un dios cuyo mito bárbaro y cruel ritual claramente pertenecen a un estrato muy temprano de la religión griega, y a quien la voz de la Antigüedad unánimemente identificó con Saturno. Sabemos que su festival se celebraba en casi toda Grecia, pero especialmente en Atenas, donde el antiguo dios y su esposa Rea tenían un santuario cerca del majes-

tuoso, pero mucho más tardío, templo del Zeus Olímpico. Una de las características principales de la festividad era la realización de un alegre banquete en el que amos y esclavos compartían la mesa. En Atenas, el festival caía en pleno verano, el día 12 del mes Hecatombeón, en antaño llamado el mes de Cronos, que más o menos correspondía con julio. Cuenta la tradición que Cécrope, el primer rey del Ática, había erigido un altar en honor de Cronos y Rea, y ordenado que amos y esclavos compartieran la mesa una vez levantada la cosecha. Sin embargo, hay indicios de que en Atenas la Cronia pudo haber sido alguna vez un festival de primavera, pues el día 15 del mes de Elafebolión, que más o menos correspondía a marzo, los atenienses ofrecían a Cronos un pastel con 12 botones, quizá en alusión a los 12 meses del año. Asimismo, existen vestigios de que los esclavos gozaban de licencias durante el festival dionisiaco de la apertura de las cráteras, celebrado el día 11 del mes de Antesterión, uno antes del mes de Elafebolión. En Olimpia, el festival de Cronos sin duda acontecía en la primavera, pues aquí al antiguo dios le era sagrada una colina no muy alta pero pronunciada, actualmente cubierta por una enmarañada arboleda de oscuras encinas y abetos, en cuya cima ciertos magistrados, con el título de reyes, le ofrecían sacrificios durante el equinoccio vernal en el mes de Elafio.

Celebración del festival de Cronos en Olimpia durante el equinoccio de primavera

Los magistrados con el título de reyes que celebraban la Cronia en Olimpia pudieron haber personificado al rey Cronos

Quizá el hombre que anualmente personificaba al rey Cronos era sacrificado

Sacrificios humanos a Cro-

En esta ceremonia, que probablemente se sucedió año con año mucho antes de que se construyera un templo para el advenedizo Zeus al pie de la colina, son dos las cosas que resultan particularmente interesantes: primero, la fecha de la ceremonia, y segundo, el título de los celebrantes. En primer lugar, en cuanto a la fecha (el equinoccio de primavera o el 21 de marzo), ésta debió haber caído tan

nos anualmente durante la Cronia en Rodas

cerca del día 15 del mes ateniense de Elafebolión, que con justicia podemos preguntar si la costumbre ateniense de ofrecer un pastel a Cronos ese día no pudo haber sido también una ceremonia equinoccial. En segundo lugar, en cuanto al título de reyes que se daba a los magistrados que sacrificaban en honor a Cronos, es posible que, tal como sucedía con otros magistrados con títulos igualmente rimbombantes en otras partes de la república griega, se tratase de descendientes directos de reyes sagrados a los que la superstición popular había investido con los atributos de la divinidad. Si esto es correcto, resultaría entonces bastante natural que uno de estos reyes nominales se hiciera pasar por el dios Cronos en persona, pues, tal como Saturno, su contrafigura italiana, se creía que Cronos había sido un rey que gobernó en el cielo o en la tierra durante la bienaventurada Edad de Oro, cuando los hombres pasaban sus días como dioses, sin esfuerzos ni zozobras, cuando la vida era una celebración permanente, y la muerte llegaba como el sueño, súbita pero gentilmente, sin ser anunciada por sus aciagos precursores, las enfermedades y flaquezas de la vejez. De este modo, si, como conjeturo, la Saturnalia se celebra ba originalmente en primavera, y si en ella, como hay razones para creer, un hombre vestido como rey representaba a Saturno, habría entonces una gran similitud entre la Cronia olímpica, probablemente uno de los festivales griegos más antiguos, y la Saturnalia romana. ¿Podemos dar un paso más y suponer que, tal como el hombre que representaba al rey Saturno en la Saturnalia era antiguamente sacrificado en ese carácter, también uno de los reyes que celebraba la Cronia en Olimpia no sólo personificaba a Cronos, sino que era además sacrificado, como deidad y víctima al mismo tiempo, en la cima de la montaña? No hay duda de que en la Antigüedad pesaba sobre Cronos una reputación siniestra. Era visto como un padre desnaturalizado que había devorado a sus pro-

pios hijos, y los griegos solían identificarle con los Baals, las crueles divinidades semíticas que se deleitaban en el sacrificio de víctimas humanas, en especial de niños. Se tiene noticia de una leyenda con un fuerte sabor a infanticidio en relación con un santuario erigido sobre las faldas mismas de la montaña consagrada al dios en Olimpia. Asimismo, sabemos de una historia bastante explícita sobre el sacrificio de un recién nacido al Zeus Licio, sobre el monte Liceo en Arcadia, donde probablemente el culto a Zeus no fue sino una continuación, bajo un nuevo nombre, del antiguo culto a Cronos, y donde aparentemente se ofrecieron víctimas humanas con regularidad hasta la era cristiana. Todos los años, los habitantes de Rodas sacrificaban un hombre a Cronos en el mes de Metagitnión, y en una época posterior mantenían tras las rejas a un criminal condenado a muerte hasta la fiesta de la Cronia, cuando lo sacaban, lo emborrachaban con vino y lo degollaban. Trazando un paralelo con el festival de la Saturnalia, podemos presumir que la víctima cuya existencia terminaba de este modo, en estado de embriaguez durante la Cronia, quizá personificaba al mismísimo rey Cronos, el dios que reinó en los felices días, hace mucho tiempo, cuando los hombres no tenían nada que hacer excepto comer, beber y pasarla bien. Hasta cierto punto la costumbre de Rodas respalda nuestra conjetura de que en antaño una víctima humana pudo haber formado parte del sacrificio que los supuestos reyes ofrecían a Cronos en su montaña, en Olimpia. A este respecto, debe recordarse que antes hemos presentado ejemplos bien documentados de la costumbre de sacrificar a los descendientes de las casas reales en la antigua Grecia[10]. Si Cronos era el dios al que, o tal vez más bien en cuyo carácter, se sacrificaban príncipes, no sería extraño entonces que en una época posterior los griegos lo identificasen con Baal o Moloc, a quien los reyes semíticos ofrecían sus hijos de manera semejante. Al igual que el Zeus Licio de Arcadia, probablemente el Zeus

Lafistianos de Tesalia y Beocia, a quien la tradición asociaba con estos sacrificios humanos, no era sino la deidad aborigen, comúnmente conocida como Cronos, cuyos oscuros ritos los invasores griegos habrían permitido siguiesen celebrando como en antaño los sacerdotes de la raza vencida, mientras ellos apaciguaban sus escrúpulos de conciencia o satisfacían su orgullo como conquistadores, invistiendo a la antigua y sanguinaria deidad primitiva con el nombre, cuando no con el carácter, de su propia y más moderada divinidad: el humano y afable Zeus.

IV

El festival babilónico de la Sacaea

Cuando pasamos de Europa a Asia Menor, de la antigua Grecia a la antigua Babilonia y a las regiones donde penetró la influencia babilónica, nos tropezamos de nuevo con festivales que guardan un enorme parecido con la forma más antigua de la Saturnalia romana. El lector recordará el festival de la Sacaea, el cual tuve oportunidad de abordar en una sección anterior del libro[11]. El festival se celebraba en Babilonia a lo largo de cinco días a partir del día 16 del mes de Lous. Al igual que en la Saturnalia, durante esos días amos y siervos cambiaban sus puestos, dando órdenes los sirvientes y obedeciendo los amos. En todas las viviendas uno de los sirvientes, vestido como rey y con el título de Zoganes, llevaba las riendas de la casa. Por otra parte, tal como en la Saturnalia originalmente vestían a un hombre con la indumentaria del rey Saturno, le permitían dar rienda suelta a sus pasiones y caprichos, para luego sacrificarle, asimismo en la Sacaea se vestía con la indumentaria del rey a un prisionero condenado a muerte, quien probablemente también llevaba el título temporal de Zoganes, y se le permitía actuar como déspota, acostarse con las concubinas del rey, y entregarse sin

restricciones a comilonas y borracheras, todo ello para ser finalmente despojado de sus prestadas galas, azotado y colgado o crucificado[12]. Por Estrabón sabemos que esta versión asiática de la Saturnalia se celebraba en Asia Menor en todos aquellos lugares donde se había consolidado el culto a la diosa persa Anaitis. El mismo Estrabón describe el festival como una orgía báquica en la que los libertinos se disfrazaban como escitas, y hombres y mujeres bebían y se divertían día y noche.

Identificación de la Sacaea con Zakmuk o Zagmuk, el festival babilónico del Año Nuevo, celebrado alrededor del equinoccio de primavera en marzo

Renovación anual del poder del rey babilónico en el festival de Zakmuk

Tal como el culto de Anaitis, que, si bien de origen persa, parece haber estado profundamente imbuido de burdos elementos tomados de la religión babilónica, el hogar original de la Sacaea también parece haber sido Mesopotamia, desde donde se propagó rumbo al oeste hacia otras regiones de Asia Menor. Ahora bien, el festival de la Sacaea, descrito por el sacerdote babilónico Berosus en el primer libro de su historia de Babilonia, ha sido plausible mente identificado con el gran festival babilónico del Año Nuevo, llamado Zakmuk, Zagmuk, Zakmuku o Zagmuku, el cual nos ha sido conocido en épocas recientes a través de inscripciones. El año babilónico comenzaba con el mes de primavera de Nisán, que al parecer abarcaba la segunda mitad de marzo y la primera de abril. Así, el festival de Año Nuevo, que ocupaba por lo menos los primeros 11 días de Nisán, probablemente incluía el equinoccio de primavera. Se celebraba en honor de Marduk o Merodach, la deidad principal de la ciudad de Babilonia, cuyo gran templo de Esagila constituía el centro religioso de la solemnidad. Aquí, en un espléndido aposento del inmenso recinto, se creía que todos los dioses, presididos por Marduk, se reunían en esta época para determinar el destino del nuevo año, en especial el destino de la vida del rey. Todos los años en estas fechas el rey de Babilonia debía renovar su poder regio sujetando

las manos de la imagen de Marduk en su templo, aparentemente simbolizando con ello que recibía el reino directamente de la deidad y que sin el auxilio y la autoridad del dios no podría retenerlo por más de un año. Sólo así restituido formalmente en el trono una vez al año, el rey podía seguir gobernando legítimamente. Cuando Asiria conquistó Babilonia, los propios monarcas asirios acostumbraban ir a Babilonia para cumplir con la ceremonia de sujetarle las manos al dios, pues mediante este acto solemne sellaban su derecho al reino que habían ganado a través de la espada, y mientras no lo hacían sus súbditos babilonios no los reconocían como reyes. Para algunos de ellos las ceremonias resultaban sin duda tan gravosas o humillantes para su orgullo como conquistadores que, antes que llevarlas a cabo, preferían renunciar por completo al título de rey de Babilonia y contentarse con el más modesto de regente. Al parecer, otro rasgo distintivo del festival babilónico de Año Nuevo era el casamiento ritual del dios Marduk, pues en un himno que da cuenta de la solemnidad se afirma que la deidad «se apresuró a sus nupcias». El festival era sumamente antiguo. Gudea, antiguo rey de Babilonia meridional, quien floreció dos o tres milenios antes de nuestra era, lo conoció; asimismo, aparece mencionado en una relación temprana del Diluvio. En una época muy posterior, el rey Nabucodonosor y sus sucesores lo mencionan en varias ocasiones. Nabucodonosor describe cómo construyó con ladrillos y bitumen una capilla o altar, «objeto de alegría y regocijo», para el gran festival de Marduk, el señor de los dioses; y leemos sobre las magníficas y abundantes ofrendas hechas por el sumo sacerdote en esta época.

Razones para identificar los festivales de la Sacaea y de Zakmuk

Lamentablemente, la información que ha llegado hasta nosotros sobre el festival babilónico del Año Nuevo tiene que ver sobre todo con su aspecto mítico y arroja poca luz sobre el modo en que se celebraba. Por esto, su identidad con la Sacaea si-

gue siendo por ahora no más que una hipótesis más o menos plausible. A favor de la misma puede argüirse, en primer lugar, la semejanza de los nombres Sacaea y Zoganes con Zakmuk o Zagmuku, si tal era la verdadera pronunciación de este último, y, en segundo lugar, la muy significativa afirmación de que durante el festival los dioses, presididos por Marduk, decidían el destino del rey. Cuando recordamos que el rasgo distintivo de la Sacaea parece haber sido salvar la vida del rey por un año más mediante el sacrificio vicario de un criminal en la cruz o la horca, podemos entender por qué se trataba de un periodo crítico para el rey, periodo que bien pudo haber sido considerado determinante para el destino de éste a lo largo de los siguientes 12 meses. Resultaría entonces muy congruente que la ceremonia anual por la que el rey renovaba su poder tocando la imagen del dios, y que constituía uno de los rasgos más importan tes del festival Zakmuk, se celebrase inmediatamente después de la ejecución o sacrifico del rey temporero que moría en el lugar del verdadero monarca.

Argumento para identificar los festivales de la Sacaea y Zakmuk: su aparente conexión con el festival judío de Purim

Un nuevo y sólido argumento a favor de la identidad de las dos festividades se desprende de la conexión que ha podido establecerse entre éstas y la fiesta judía de Purim. Existen buenas razones para pensar que los judíos no conocieron la fiesta de Purim sino hasta después del exilio, y que aprendieron a celebrarla durante su cautiverio en Oriente. La fiesta aparece mencionada por primera vez en el libro de Ester[13], que la mayoría de los especialistas asigna a los siglos IV o III a. C., y que definitivamente no puede ser anterior al periodo persa, en virtud de que la historia tiene como escenario la ciudad de Susa, en la corte del rey persa Asuero, cuyo nombre parece ser el equivalente hebreo de Jerjes. Purim aparece mencionado de nuevo en el segundo libro de los Macabeos, obra que probablemente fue escrita a comienzos de nuestra era. Así

pues, con base en la ausencia de información sobre Purim en los libros más antiguos de la Biblia, podemos concluir con bastante certeza que el festival fue instituido o importado en una fecha comparativamente tardía entre los judíos. El propio libro de Ester, escrito *ex profeso* para explicar el origen de la fiesta y ofrecer razones para su observancia, avala dicha conclusión: de acuerdo con su autor, el festival se estableció para conmemorar la liberación de los judíos de un gran peligro que los amenazaba en Persia bajo el reinado de Jerjes. De esta manera, la propia tradición judía corrobora la opinión de algunos especialistas modernos en el sentido de que la fiesta de Purim, tal como los judíos la celebraban, pertenece a una época tardía y es de origen oriental. Un análisis de esta tradición y del modo de celebrar la fiesta revela la posibilidad de que Purim no sea sino una forma más o menos disfrazada del festival babilónico de la Sacaea o Zakmuk.

El festival judío de Purim parece derivarse del festival babilónico de Zakmuk. Conexión de Purim con la Sacaea

Naturaleza festiva de Purim

En primer lugar, la fiesta de Purim era y es celebrada el día 14 o 15 del mes de Adar, el último del año judío, que aproximadamente corresponde a marzo. Por lo tanto, la fecha es casi la misma, aunque no exactamente, que la del Zakmuk babilónico, que caía un par de semanas después, a comienzos del mes subsecuente de Nisán. Si los lazos que unen Purim a Zakmuk son bastante fuertes, la serie de pruebas que vinculan el festival judío con la Sacaea es todavía más contundente. Esto no debiera sorprendernos si recordamos que, aun cuando desconocemos la forma en que el pueblo celebraba Zakmuk, poseemos detalles importantes y muy confiables sobre el modo en que se celebraba la Sacaea. Hemos visto que ésta consistía en una desenfrenada y bacanal francachela en la que hombres y mujeres se disfrazaban, emborrachaban y divertían juntos bajo un espíritu festivo más que pudoroso. Ahora bien, ésta es, o solía ser, justamente la

naturaleza de Purim. De acuerdo con el autor del libro de Ester, los dos días del festival debían ser siempre «días de festín y de alegría, en que se mandan presentes los unos a los otros y se distribuyen dones a los indigentes[14]». El festival parece haber mantenido siempre este carácter alegre. El autor de un breve tratado del Talmud establece como regla que en la fiesta de Purim todos los judíos deben beber hasta que les sea imposible diferenciar las frases «Maldito sea Amán» y «Bendito sea Mardoqueo»; cuenta además cómo en una ocasión un tal Rabba se entregó de tal manera a la bebida durante Purim que asesinó a un rabí sin saber lo que hacía. En efecto, Purim ha sido descrito como la bacanal judía, y se dice que en este periodo es lícito todo aquello que contribuya al júbilo y la alegría del festival. Autores del siglo XVII afirman que durante los dos días, y en especial en la noche del segundo día, los judíos no hacían otra cosa que no fuera comer y beber hasta hartarse, divertirse, bailar, cantar y festejar; en particular se disfrazaban, y hombres y mujeres intercambian sus ropas, y así ataviados corrían como locos, desafiando abiertamente la Ley Mosaica, que expresamente prohíbe a los hombres vestirse como mujeres y a las mujeres como hombres. Entre los judíos de Francfort, que ocupaban la inmunda pero tradicional y pintores ca calle conocida como la Judengasse, que muchos de nosotros aún recordamos, todavía en el siglo XVIII la francachela de Purim alcanzaba el mismo nivel de desenfreno de antaño. La glotonería y la borrachera comenzaban puntualmente a las tres de la tarde del primer día y continuaban hasta que la comunidad entera parecía haber perdido el sentido. Todos comían y bebían; traveseaban y hacían cabriolas; andaban dando tumbos y bamboleándose; aullaban, gritaban, pataleaban y causaban alboroto, y se abrían las cabezas los unos a los otros con martillos de madera hasta que les brotaba sangre. La noche del primer día las mujeres tenían permitido, como una concesión especial, abrir sus celosías y aso-

marse a la sinagoga de los hombres, porque fue una mujer la que, según se cuenta, logró que los judíos se liberasen de sus enemigos en tiempos del rey Asuero. Un elemento del festival que no puede pasarse por alto era la representación burlesca de la historia de Ester. En ella, Ester, Asuero, Amán, Mardoqueo y otros interpretaban sus papeles en un estilo que a veces degeneraba de farsa en obscenidad. En suma, podemos asumir que Purim siempre ha sido una Saturnalia, y por lo tanto corresponde en carácter a la Sacaea tal como Estrabón describió este festival.

El origen de Purim según el libro de Ester

Parejas rivales: Mardoqueo y Ester, y Amán y Vasti

Por otra parte, al examinar la narrativa que asegura dar cuenta de la institución de Purim, descubrimos no sólo los vestigios más marcados de un origen babilónico, sino además algunas semejanzas singulares con aquellas características del festival de la Sacaea que aquí más nos interesan. El libro de Ester gira alrededor de los avatares de dos hombres, el visir Amán y el detestado judío Mardoqueo, en la corte del rey persa Asuero. Mardoqueo, se nos dice, había ofendido fatalmente al visir, y por ello Amán manda preparar una gran horca en la que espera ver colgado a su enemigo, mientras él mismo espera recibir los honores más altos que el rey puede conceder, al permitírsele ceñirse la corona real y llevar las vestiduras reales, y así ataviado desfilar por las calles cabalgando en el caballo del rey y siendo asistido por uno de los príncipes más nobles, quien pregonará ante la multitud su dignidad y gloria temporales. Sin embargo, las arteras intrigas del malvado visir fracasaron y derivaron justo en lo contrario de lo que él había planeado y deseado, pues los honores regios que buscaba fueron para su rival Mardoqueo, mientras que él mismo fue colgado en la horca que había dispuesto para su enemigo. En esta historia es posible detectar una reminiscencia, algo confusa, del Zoganes de la Sacaea, es decir, de la costumbre de inves-

tir a un hombre común con las insignias de la realeza por unos días, para luego condenarlo a muerte en la horca o la cruz. Es cierto que en el relato el papel del Zoganes lo comparten dos actores: uno desea representar al rey y al final es colgado; el otro hace el papel del rey y así se salva de la horca que su enemigo le había preparado. Sin embargo, esta bisección del Zoganes, por llamarla de algún modo, pudo haber sido una invención deliberada del judío que compuso el libro de Ester con el fin de explicar el origen de Purim, de modo que la fiesta apareciera bajo una luz que irradie la gloria del pueblo judío. También, quizá más probablemente, apunta una vez más a la tradición de designar dos reyes de burlas durante la Sacaea, uno condenado a muerte al terminar el festival y el otro con licencia para hacer lo que quiera, al menos por un tiempo. Estamos más inclinados a adoptar esta última hipótesis cuando observamos que en la historia judía dos reinas rivales, Vasti y Ester, la segunda alcanzando la dignidad más alta que la primera ve perder, corresponden a los dos rivales que aspiran al reinado temporal. Asimismo, debe observarse que, de acuerdo con la historia, Mardoqueo, el candidato vencedor al reino temporal, y Ester, la candidata vencedora a la posición de reina, son primos, estando entonces unidos por lazos muy fuertes tanto de interés como de sangre. Todo esto sugiere que en la historia o costumbre original pudieron haber figurado dos pares de reyes y reinas, el primero de ellos representado en la narrativa judía por Mardoqueo y Ester, y el segundo por Amán y Vasti.

El rey de burlas de la Sacaea parece haber personificado a un dios

El planteamiento de Movers

Si estamos en lo correcto al trazar el origen de Purim a partir de la Sacaea babilónica y ver en Amán y Mardoqueo las contrafiguras del Zoganes, parecería entonces que este último personificaba, durante sus cinco días en el puesto, no sólo a un rey sino a un dios, sea al Marduk babilónico o alguna otra deidad no identificada aún. La unión de las

identidades divina y regia en una sola per sona es tan común que no debe sorprendernos encontrarla en la antigua Babilonia. Y la idea de que el rey de burlas de la Sacaea moría en el carácter de un dios en la cruz o la hor ca tampoco es ninguna novedad. Hace ya tiempo, el perspicaz y docto Movers observó que «cuando tratamos como una mera farsa la costumbre de disfrazar un esclavo como rey, estamos pasando por alto el significado religioso de los festivales orientales, así como la conexión entre la Sacaea y el culto de Anaitis. Podemos dar por hecho que, junto con los honores y distinciones de la realeza, el rey de la Sacaea asumía también el carácter de un déspota oriental que representaba a la divinidad, y que cuando se divertía a sus anchas con las mujeres del harem del rey, personificaba al propio Sandan o Sardanápalo, pues, de acuerdo con antiguas tradiciones orientales, disponer de las concubinas del rey constituía un derecho al trono; sabemos además por Dio que el rey de los cinco días gozaba de poder total sobre el harem. Quizá su reinado comenzaba cohabitando públicamente con las concubinas del rey, tal como Absalón se metió con las concubinas de su padre, en una tienda de campaña instalada en la terraza del palacio frente a todo Israel, con el fin de dar así a saber y afianzar su derecho al trono[15]».

El rey de burlas de la Sacaea pudo haber tenido como pareja una mujer que hacía el papel de una diosa, sea Anaitis, Astarté o Semiramis

Identidad de la mítica Semiramis con Astarté

Los amantes de Semiramis e Istar (Astarté)

Independientemente de lo que pueda pensarse de esta última conjetura, sin duda Movers está en lo correcto al otorgarle gran importancia al permiso que se concedía al rey de burlas para apropiarse del harem del rey verdadero, así como a la profunda conexión entre la Sacaea y el culto de Anaitis. Estrabón da fe de esta conexión, y si tenemos en cuenta que en la época de Estrabón el culto a la antigua diosa persa Anaitis estaba completamente imbuido de elementos babilónicos y prácticamente se había

fundido con el culto erótico de la diosa de Babilonia Istar o Astarté, nos sentiremos inclinados a admitir la idea de Movers en el sentido de que una esclava pudo haber sido designada para que hiciera el papel de reina divina al lado del rey divino representado por el Zoganes, y que reminiscencias de dicha reina han sobrevivido en el mito o leyenda de Semiramis. Según la tradición, Semiramis era una hermosa cortesana amada por el rey de Asiria, quien la hizo su esposa. Semiramis conquistó el corazón del rey al extremo de persuadirle para que le cediera el reino por cinco días. Portando el cetro y la indumentaria del rey, el primer día organizó un gran banquete, pero al segundo puso a su esposo tras las rejas o lo condenó a muerte, y a partir de ese momento reinó sola. Junto con el testimonio de Estrabón sobre la conexión entre la Sacaea y el culto de Anaitis, esta tradición apunta claramente a una práctica por la cual el Zoganes recibía, durante su reinado de cinco días, una reina que representaba a la diosa Anaitis, Semiramis o Astarté, en una palabra la gran diosa asiática del amor y la fertilidad, sea cual fuera su nombre. Las investigaciones de especialistas modernos parecen confirmar la leyenda oriental de Semiramis, según la cual ésta habría sido, en efecto, una reina de Asiria que había asimilado muchos de los atributos de la diosa Astarté. La identidad entre Anaitis y la mítica Semiramis queda demostrada por el hecho de que el gran santuario de Anaitis en Zela[16], en el Ponto, fue erigido sobre un túmulo dedicado a Semiramis. Es probable, además, que el antiguo culto a la diosa semítica nunca haya dejado de existir en la zona, incluso después de que su nombre semítico de Semiramis o Astarté hubiese cambiado por el nombre persa de Anaitis, quizá de conformidad con un decreto del rey persa Artajerjes II, el primero en diseminar el culto de Anaitis por Asia Menor. Resulta muy significativo no sólo que el festival de la Sacaea se celebrase anualmente en este antiguo asiento del culto a Semiramis o Astarté, sino todavía más,

que la ciudad entera de Zela estuviera habitada en antaño por esclavos y prostitutas sagrados, y gobernada por un sumo pontífice que la administraba más como un santuario que como una ciudad. Antiguamente, podemos suponer, este rey sacerdotal perecía de muerte violenta durante la Sacaea en el carácter del amante divino de Semiramis; por su parte, la diosa era personificada por alguna de las prostitutas sagradas. La probabilidad de que esto haya sido así se fortalece enormemente por la existencia del llamado túmulo de Semiramis bajo el santuario, pues se decía que tales túmulos, localizados en toda Asia Menor, eran las tumbas de sus amantes, a los que enterraba vivos. Según cuenta la tradición, la poderosa y lasciva reina Semiramis, huyendo del matrimonio legítimo por temor a que algún esposo le arrebatase el poder, admitía en su lecho a los más atractivos entre sus soldados, sólo, no obstante, para después aniquilarlos. Ahora bien, esta tradición es una de las indicaciones más incontrovertibles de la identidad entre la mítica Semiramis y la diosa babilónica Istar o Astarté, pues en la famosa epopeya babilónica que narra las hazañas del héroe Gilgamesh se cuenta cómo, cuando éste se vistió con regios atavíos y ciñó su frente con la corona real, la diosa Istar, profundamente enamorada de él, lo cortejaba bus cando convertirse en su consorte; mas, conociendo el destino fatal que había caído sobre todos sus amantes, Gilgamesh rechazó las insidiosas insinuaciones de la cruel diosa, espetándole estas palabras:

Para Dumuzi [Tamuz],
amante de tu juventud,
decidiste lamentos
sin cesar, año tras año.
Amaste a Allulu,
pájaro multicolor.
Y tú le golpeaste un ala
para quebrarla,
por lo que vive en el bosque
gritando: «¡Mi ala!»

Amaste al león,
fuerza todo él,
y no cesas de cavar
siete y siete trampas más para él.
Amaste al caballo,
dado al combate,
y decretaste para él el látigo,
las riendas, las espuelas.
Para él decretaste
siete dobles-leguas de carrera.
Decretaste que él
enturbiara el agua que se bebe…
Y para Silili, su madre,
decidiste los lamentos.
Amaste
al jefe de pastores
que vertía sin falta
la harina con cenizas en tu honor
y cada día
sacrificaba cabritillas…
Y tú lo tocaste
para transformarlo en lobo.
Y ahora sus propios pastorcillos
le dan caza…
y le muerden los muslos
sus propios perros[17].

Las prostitutas sagradas de Istar

El héroe también nos cuenta sobre el final miserable de un jardinero al servicio del padre de la diosa. Alguna vez Istar había honrado con sus encantos al desdichado enamorado, pero cuando se cansó de él lo convirtió en un tullido incapaz de levantarse de su lecho. Gilgamesh teme, por lo tanto, padecer la misma suerte que los anteriores amantes de la diosa y, así, desdeña los favores ofrecidos. Sin embargo, no es tan sólo que el mito de Istar coincida, en efecto, con la leyenda de Semiramis. El culto de la diosa se caracterizaba por una disipación que hace eco de la personalidad libertina que la tradición le atribuye a la reina. Inscrip-

ciones, que confirman y suplementan el testimonio de Heródoto, nos informan que Istar era atendida por tres clases distintas de prostitutas, todas consagradas a su culto. Hay, sin duda, razones para pensar que estas mujeres personificaban a la diosa misma, pues uno de los nombres que se les daba servía también para designar a la diosa.

Representación del mito de Istar (Astarté) y sus amantes durante la Sacaea en Zela

Así pues, difícilmente puede ponerse en duda que la mítica Semiramis es, en esencia, una forma de Istar o Astarté, la gran diosa semítica del amor y la fertilidad. Y si esto es así, es entonces bastante probable que el sumo pontífice de Zela o su sustituto, el cual personificaba al rey de la Sacaea en el santuario de Semiramis, haya perecido en el carácter de uno de los infelices amantes de la diosa, tal vez como Tamuz, para quien ella decidió «lamentos sin cesar, año tras año». Una vez consumada su fugaz y meteórica carrera de placer y gloria, sus huesos serían depositados en el gran túmulo que cubría los restos en estado de descomposición de va rios dioses mortales, sus predecesores, a quienes la diosa había honrado con su fatal amor.

Estos dramas sagrados son ritos mágicos cuyo objeto es influir sobre el curso de la naturaleza

Aquí, en el gran santuario de la diosa en Zela, parece entonces que periódicamente el mito se traducía a hechos: año con año hombres y mujeres que vivían temporalmente, y a veces morían, en el carácter de los seres visionarios a los que encarnaban, representaban la historia amorosa de la diosa, así como la muerte de su amante divino en una especie de auto sacramental. La intención de estos dramas sagrados[18], podemos tener la certeza, no era ni divertir ni instruir a una audiencia ociosa, ni tampoco estaban diseñados para gratificar a los actores, quienes por un periodo de tiempo daban rienda suelta a sus pasiones más viles. Eran ritos solemnes que buscaban imitar las acciones de seres divinos, en la creencia de que tal pantomima le permitiría al hombre arrogarse las funciones divinas y em-

plearlas por el bienestar de los suyos. El hombre imaginaba que criaturas míticas muy semejantes a él ejecutaban las operaciones de la naturaleza, y si tan sólo pudiera identificarse completamente con ellas, sería entonces capaz de controlar todos sus poderes. Probablemente éste es el móvil original de la mayoría de los dramas o misterios religiosos entre los pueblos primitivos. Los dramas no son interpretados ni los misterios representados para instruir a los espectadores en las doctrinas de su credo, menos aún para entretenerlos, sino con el fin de producir los efectos naturales que en ellos se ponen en escena bajo un halo mítico. En una palabra, son ceremonias mágicas y el modo en que funcionan es mimético o simpatético. Quizá no nos equivoquemos al asumir que varios mitos que hoy conocemos sólo como mitos, alguna vez tuvieron su contraparte mágica; en otras palabras, que eran representados como un forma de recrear, en la realidad, los eventos que describen en lenguaje figurativo. Con frecuencia las ceremonias se extinguen, mientras que los mitos perduran, y en esos casos sólo nos queda el mito vivo para reconstruir la ceremonia muerta. Si los mitos son, por así decirlo, los reflejos o las sombras que los hombres proyectan sobre las nubes, podemos decir entonces que tales reflejos no dejan de ser visibles en el cielo e informarnos sobre las acciones de los hombres que los proyectan, mucho tiempo después de que estos últimos no sólo han quedado fuera del alcance de la vista, sino que además se han hundido detrás del horizonte.

Fines mágicos de los dramas sagrados y las mascaradas entre los salvajes

El principio de imitación está implantado tan profundamente en la naturaleza humana y ha ejercido una influencia tan definitiva en el desarrollo de la religión y el arte, que quizá convenga, aun a costa de una breve digresión, ejemplificar algunas de las modalidades a las que el hombre primitivo ha tratado de aplicar dicho principio, buscando satisfacer sus deseos

por medio de dramas religiosos o mágicos. Y es que muy probablemente las danzas y ceremonias de personajes enmascarados, las cuales han desempeñado una función importante en la vida social de los salvajes en muchas partes, fueron diseñadas primariamente para servir fines prácticos, y no tanto para provocar las emociones de los espectadores ni para evitar la languidez y el tedio de las horas de ocio. Los actores buscaban atraer bendiciones para la comunidad imitando a ciertos seres sobrenaturales y poderosos; asimismo, al identificarse con ellos, buscaban producir estos milagros altruistas que, en su condición de simples mortales, se hubieran confesado incapaces de lograr. En efecto, lo que buscaban estos elementales dramas, que contienen las semillas de la tragedia y la comedia de las naciones civilizadas, era obtener poder sobrenatural en beneficio de la comunidad. Que éste es el verdadero objeto de por lo menos varias de estas representaciones dramáticas, se verá a partir de los siguientes testimonios.

Mascaradas entre los indios del noreste de América

Aspecto conspicuo de la vida social de las tribus indias del noreste de América son las complejas danzas de enmascarados o pantomimas en las que los actores personifican espíritus o animales legendarios. La mayoría de éstas parecen estar diseñadas para poner a la vista de la gente los espíritus protectores de los clanes. «Puesto que estos espíritus son hereditarios, sus dones están siempre contenidos en la leyenda que explica cómo los adquirió el ancestro de un clan. En estas historias los principales dones son el "arpón mágico", que trae éxito en la cacería de la nutria marina; el "emisario de la muerte", capaz de matar a los enemigos con tan sólo apuntar con él hacia ellos; el "agua de la vida", que resucita a los muertos; el "fuego llameante", que, dirigido a un objeto, lo consume, y la danza, el canto y los gritos que le son propios al espíritu. El don de esta danza significa que el protegido del espíritu ejecutará las mismas dan zas que le han sido revela-

das. En ellas, él personifica al espíritu, y porta su máscara y sus ornamentos. Así, la danza no es sino una representación dramática del mito sobre la adquisición del espíritu, y muestra a la gente el modo en que, visitando al espíritu, el actor ha conseguido sus poderes y cumplido sus deseos. Actualmente, cuando un espíritu se le aparece a un joven indio, le otorga esta misma danza y, al terminar la iniciación, también el joven posee todos los poderes y deseos del espíritu. Hace genuina su iniciación por medio de la danza, tal como lo hizo su mítico ancestro. Obtener de estos espíritus los dones mágicos es algo que se conoce como *lokoala*, mientras que la persona que los ha obtenido se convierte en un *naualaku*, "sobrenatural", la condición del espíritu mismo. Se dice que los ornamentos de todos estos espíritus están hechos de corteza de cedro, teñida de marrón en la savia de la corteza de aliso. Se aparecen a sus devotos sólo en invierno, y por lo tanto las danzas se ejecutan sólo en invierno». En algunas danzas los actores imitan animales, y la explicación ofrecida por los indios para estas danzas es que «la ceremonia se instituyó cuando los hombres todavía tenían forma animal; antes de que el artífice le diera a todas las cosas su forma actual. Hoy en día, la ceremonia es una repetición de la ceremonia realizada por estos hombres animales o, por así decirlo, una dramatización del mito. Así, las personas que no representan a espíritus, representan a estos animales[19]».

Mascaradas entre los monumbo de Nueva Guinea alemana

Mascaradas entre los kayanos de Borneo

Los monumbo, en Nueva Guinea alemana, realizan mascaradas en las que los danzantes personifican seres sobrenaturales o animales, tales como canguros, dingos y casuarios. Consagran las máscaras fumigándolas con el humo de una enredadera particular, y creen que al hacer esto les infunden vida. Como corresponde, las tratan con respeto, les hablan como si tuvieran vida propia y se niegan a desprenderse de ellas para dárselas a europeos. Llegan incluso a consi-

derar algunas máscaras como espíritus guardianes y recurren a ellas para tener un buen clima, suerte en la caza o en la guerra, y demás. Cada clan posee algunas máscaras y el jefe se encarga de todos los preparativos para la mascarada. Las danzas se ejecutan acompañadas de cantos cuyas letras son ininteligibles incluso entre los nativos. Igualmente, los kayanos de Borneo central realizan mascaradas con el propósito de conseguir abundantes cosechas de arroz. Los actores personifican demonios, cubriendo sus rostros con máscaras grotescas y envolviendo sus cuerpos con abultadas balumbas de follaje. «De conformidad con su creencia en que los espíritus son más poderosos que los hombres, los kayanos suponen que cuando imitan la forma de los espíritus y los personifican, adquieren un poder sobrenatural. Por esto, tal como sus espíritus pueden apoderarse de las almas de los hombres, también ellos creen que pueden apropiarse del alma del arroz».

Representaciones dramáticas entre los dayakos marinos de Borneo en las que el actor personifica un dios

Cuando los dayakos marinos de Borneo han cogido una cabeza humana, celebran la «fiesta de la cabeza» (*gawè pala*) en honor del dios de la guerra o jefe-pájaro Singalang Burong, que vive muy lejos en lo alto del cielo. Durante el festival se recita una larga liturgia llamada *mengap*, se invoca al dios, y se cree que éste se presenta en la persona de un actor, quien se hace pasar por la deidad y bendice a la gente en su nombre. «Sin embargo, el intérprete humano no invoca a la deidad a través de una oración dirigida a este gran ser; se trata, en cambio, de una historia que expone la manera en que el mítico héroe Kling o Klieng celebró una "fiesta de la cabeza" a la que trajo a Singalang Burong. Este Kling, sobre el cual existen mu chas fábulas, es un espíritu que supuestamente habita en alguna región no lejos de los hombres y tiene la facultad de conferirles bienes. Así, cuando el actor o los actores daya kos recorren de arriba a abajo la amplia veranda de la casa cantando el *mengap*, en reali-

dad están representando la *gawè pala* ["fiesta de la cabeza"] de Kling, así como la manera en que Singalang Burong fue invitado y asistió. Los dayakos se identifican mentalmente con Kling, y el sentido que se desprende de esto es que la recitación de la historia es una invocación a Singalang Burong, quien, se cree, no sólo acude a la casa de Kling, sino a la casa dayaka en concreto donde se celebra la fiesta, y donde se le recibe con una ceremonia especial, y se le ofrece comida o un sacrificio». Al cierre de la ceremonia «el actor recorre la casa, y, comenzando por el dueño, toca a todos los presentes, y luego pronuncia una invocación. Al hacer esto se supone que está personificando a Singalang Burong y a sus yernos, concebidos como los verdaderos actores. Luego, el propio Singalang Burong "toca" (*nenjang*) a los hombres más importantes, mientras que sus yernos, los pájaros, bendicen al resto. Se piensa que el contacto del intérprete humano, junto con la invocación, establecen una comunicación desde los cielos entre estos espíritus pajareros y cada ser individual. El gran señor de los pájaros y sus súbditos descienden desde lo alto para entregarles a los hombres sus talismanes y bendiciones. El actor invoca sobre los varones vigor físico y coraje en la batalla; y sobre las mujeres suerte en el arrozal, destreza en las artes femeninas dayakas, y una figura hermosa[20]».

Origen religioso o mágico del drama

Vemos entonces que las representaciones dramáticas de estos pueblos primitivos son en realidad ceremonias religiosas, o a menudo tal vez mágicas, mientras que los cantos o recitaciones que las acompañan son hechizos o conjuros; mas el hombre civilizado, acostumbrado como está a ver en el drama apenas un agradable pasa tiempo o, a lo mucho, un vehículo de instrucción moral, tiende a pasar por alto su verdadero carácter. Sin embargo, si pudiéramos remontarnos a los orígenes del arte dramático de las naciones civilizadas, probablemente descubriríamos que sus

raíces están en ideas mágicas o religiosas como aquellas que siguen moldeando y dirigiendo las mascaradas de muchos pueblos salvajes. Sin duda, en el esplendor de su luminosa civilización, los atenienses mantuvieron vivo algo del sentido religioso de las representaciones dramáticas, pues las asociaban directamente con el culto a Dionisos y las escenificaban únicamente durante los festivales del dios. Asimismo, en la India, el drama parece haberse desarrollado a partir de danzas religiosas o pantomimas, en las que los actores recitaban y recreaban las hazañas de los dioses y héroes nacionales. Por esto, es al menos una hipótesis legítima que el criminal que se disfrazaba como rey y perecía en ese carácter en la bacanal de la Sacaea era sólo uno entre muchos otros actores que intervenían durante el festival en un drama sagrado cuya esencia nos ha llegado a través del libro de Ester.

La representación de seres míticos por hombres y mujeres vivos proporciona un espacio común para el encuentro y reconciliación de dos escuelas rivales de mitología

Una vez que descubrimos que los dioses y las diosas, los héroes y las heroínas de la mitología han sido representados oficialmente, por así decirlo, por una larga lista de hombres y mujeres que llevaban los nombres de estas fabulosas criaturas, y supuestamente desempeñaban sus funciones, hemos alcanzado una posición desde la cual parece posible proponer un acuerdo de paz entre dos escuelas rivales de mitologistas, que desde hace mucho tiempo han estado librando una feroz batalla. Por un lado, se arguye que los seres míticos no son sino personificaciones de objetos y procesos naturales; por el otro, se sostiene que no son sino hombres y mujeres ilustres que, por una u otra razón, tuvieron en vida un enorme impacto sobre los suyos, si bien sus acciones han sido distorsionadas o exageradas por una falsa e ingenua tradición. Es sencillo darse cuenta ahora que estas dos perspectivas no son mutuamente excluyentes, como lo han imaginado sus respectivos partidarios. Las figuras en torno a

las cuales se han narrado todas las maravillas de la mitología quizá fueron seres humanos de carne y hueso, tal como alegan los evemeristas. No obstante, al mismo tiempo, quizá fueron personificaciones de objetos o eventos naturales, como sostienen los adversarios del evemerismo. La doctrina de la corporeización aporta el eslabón perdido necesario para unir estas dos teorías aparentemente inconsistentes. Si los poderes de la naturaleza o de cierto dominio de la naturaleza fuesen concebidos en una deidad, y si esa deidad pudiera encarnar en un hombre o una mujer, es evidente que la deidad encarnada sería al mismo tiempo un ser humano real y una personificación de la naturaleza. Para tomar el ejemplo que aquí nos ocupa, Semiramis pudo haber sido la gran diosa semítica del amor, Istar o Astarté, y, no obstante, pudo haber sido concebida en una mujer o incluso en varias mujeres de carne y hueso, sea reinas o prostitutas, cuya memoria pervive en la historia antigua. Igualmente, Saturno pudo haber sido el dios de la siembra y replantación, y, no obstante, pudo haber sido representado sobre la tierra por un linaje o dinastía de reyes sagrados, cuyas alegres pero cortas vidas quizá contribuyeron a crear la leyenda de la Edad de Oro. Cuanto más extensa la lista de estas divinidades humanas, mayor, desde luego, la oportunidad de que su mito o leyenda sobreviviese. Más aún, cuando varias dinastías locales de hombres o mujeres divinos representaban a una misma deidad, ya sea con uno o con varios nombres, sobre una vasta extensión de territorio, es obvio que las historias alrededor de esa deidad tenderían todavía más a persistir y a constituirse en la norma.

La leyenda de Semiramis y sus amantes: una variante del mito de Afrodita y Adonis, de Cibeles y Atis, y de Isis y Osiris

Las conclusiones a las que hemos arribado en relación con la leyenda de Semiramis y sus amantes son probablemente válidas para todos esos relatos similares en boga durante la Antigüedad por todo Oriente; en particular pueden aplicarse a los mitos de Afrodita y Adonis en Siria, de

Cibeles y Atis en Frigia, y de Isis y Osiris en Egipto. Si pudiéramos remontarnos hasta los orígenes de estas historias, probablemente descubriríamos en cada caso una pareja humana que año con año representaba a la diosa del amor y al dios agonizante. Sabemos que hasta la época romana Atis era personificado por sacerdotes que llevaban su nombre; además, si para el periodo sobre el que tenemos información, las muertes de Atis y Adonis eran representadas sólo mediante efigies, podemos suponer que esto no siempre fue así, y que en ambos casos el dios muerto fue alguna vez representado por un hombre muerto. Por otra parte, la licencia concedida al hombre que personificaba al dios agonizante en la Sacaea favorece ampliamente la hipótesis de que la deidad encarnada, antes de morir públicamente, podía o mejor dicho debía disfrutar de las caricias de una mujer que personificaba a la diosa del amor. No es difícil adivinar la razón para esta unión forzada entre los representantes humanos del dios y la diosa. Si el hombre primitivo cree que es posible estimular el crecimiento de las mieses mediante el coito entre hombres y mujeres ordinarios, ¿qué torrente de bendiciones no anticipara a partir de la relación de una pareja a la que su imaginación inviste con toda la dignidad y la potencia de las deidades de la fertilidad?

Sardanápalo y Asurbanipal

Legendaria muerte de Sardanápalo en las llamas

Tenemos entonces que la teoría de Movers, a saber, que en la Sacaea el Zoganes representaba a un dios y tenía como pareja a una mujer en el carácter de una diosa, en realidad descansa sobre fundamentos más profundos y vastos que los que ese notable especialista pudo haber concebido. Él pensaba que la pareja divina que se presentaba por diputación en la ceremonia eran Semiramis y Sandan o Sardanápalo. Ahora podemos ver que, en esencia, tenía razón en cuanto a la diosa, pero aún debemos investigar el caso del dios. No parece haber ninguna duda de que el nombre Sardanápalo es la forma griega pa-

ra Asurbanipal, probablemente el último y más grande rey de Asiria. Sin embargo, los testimonios sobre el monarca de carne y hueso que en años recientes han salido a la luz le dan poco sustento a las fábulas asociadas con su nombre en la tradición clásica, pues demuestran que, lejos de ser el afeminado alfeñique que los griegos imaginaron en una época posterior, era un monarca guerrero y culto, que condujo los ejércitos asirios a tierras distantes y fomentó en su patria el desarrollo de las ciencias y las letras. A pesar de esto, tal como en el caso de Alejandro o Carlomagno, si bien existen testimonios contundentes sobre la realidad histórica del rey Asurbanipal, no debiera sor prendernos que se hayan acumulado tantos mitos, como nubarrones, alrededor de esta gran figura que ocupó un lugar preponderante en el tempestuoso ocaso del esplendor asirio. Ahora bien, las dos características que sobresalen de manera más noto ria en las leyendas de Sardanápalo son su extravagante libertinaje y su violenta muerte en las llamas de una gigantesca pira, a la que se arrojó por voluntad propia junto con sus concubinas para evitar caer en las manos de sus enemigos victoriosos[21]. Se dice que el afeminado rey, con el rostro pintado y ataviado con mujeriles atuendos, pasaba sus días recluido en el harem, hilando lana de color púrpura, rodeado por sus concubinas y regodeándose en los placeres de la carne, y que en el epitafio que mandó grabar sobre su tumba consignó que todos los días de su vida comió, bebió y se divirtió, recordando que la vida es corta y llena de aflicciones, que la fortuna es incierta y que otros disfrutarían pronto de las buenas cosas que él tendría que dejar atrás. Esta caracterización guarda muy poco parecido con el retrato de Asurbanipal en vida o en muerte, según el cual, tras una brillante carrera de conquistas, el rey asirio murió anciano, en la cúspide de la ambición humana, con paz interna y éxito en el exterior, siendo la admiración de los suyos y el terror de sus enemigos. Mas si la caracterización tradicional

de Sardanápalo desentona con lo que sabemos del verdadero monarca con ese nombre, coincide bastante bien con todo lo que sabemos o podemos conjeturar sobre los reyes de burlas que tenían una vida corta y alegre durante las francachelas de la Sacaea, el equivalente asiático de la Saturnalia. Difícilmente puede ponerse en duda que la mayoría de estos hombres, con la muerte frente a sus ojos en unos cuantos días, buscaba ahogar la angustia y matar el miedo entregándose desenfrenadamente a las fugaces alegrías que aún se les presentaban bajo la luz del sol. Terminados sus efímeros deleites y acuciantes sufrimientos, y mezclados con la tierra sus huesos o cenizas, ¿qué podría ser más natural que sobre sus tumbas —esos túmulos en los que la gente veía, no incorrectamente, los sepulcros de los amantes de Semiramis— hubiese grabadas algunas líneas como las que la tradición puso en boca del gran rey asirio, para recordarle al distraído viandante lo fugaz y vana que es la vida?

V

Rastros de sacrificios humanos en el festival judío de Purim: quema de efigies de Amán

Si el festival judío de Purim, como he intentado mostrar, descendía directamente ya sea de la Sacaea o de algún otro festival semítico, cuyo rasgo esencial era el sacrificio de un hombre en el carácter de un dios, entonces esperaríamos encontrar rastros de sacrificios humanos presentes en él bajo alguna de las formas mitigadas a las que apenas me he referido. Los hechos confirman ampliamente esta expectativa, pues desde una época temprana los judíos han acostumbra do quemar, o en todo caso destruir, efigies de Amán en la fiesta de Purim. El Imperio romano estaba bien enterado de la práctica, puesto que en el año 408 d. C. los emperadores Honorio y Teodosio emitieron un decreto ordenando a los gobernadores de las provincias que cuidaran que los judíos no quemasen efigies de

Amán sobre un cruz en sus festivales. Sabemos por este decreto que la costumbre representaba una gran ofensa para los cristianos, quienes la consideraban una parodia blasfema del misterio central de su propia religión, casi sin sospechar que no era sino una continuación, en una forma más moderada, de un rito que probablemente se había celebrado en Oriente muchos años antes del nacimiento de Cristo. Alberuni, el gran historiador árabe de finales del siglo X y principios del siglo XI, cuenta cómo durante Purim los judíos de su época se regocijaban enormemente con la muerte de Amán, y que hacían figurillas que golpeaban y quemaban, «imitando la muerte de Amán en las llamas». Por esto, uno de los nombres del festival era Hâmân-Sûr. Otro escritor árabe, Makrîzî, fallecido en el año 1442 d. C., cuenta que en la fiesta de Purim, celebrada el día 15 del mes de Adar, algunos judíos acostumbraban hacer efigies de Amán con las que primero se divertían y luego arrojaban al fuego. Durante la Edad Media, los judíos italianos celebraban Purim con gran entusiasmo, llegando sus propios historiadores a compararle con el carnaval. La chiquillería solía formar dos hileras opuestas desde donde se lanzaban nueces los unos a los otros, mientras los adultos cabalgaban por las calles llevando ramas de pino en la mano o tocando trompetas, y levantando gran alborozo alrededor de un títere que representaba a Amán, y el cual era colocado sobre una plataforma o tablado, y luego quemado solemnemente en una hoguera. En el siglo XVIII, durante Purim los judíos de Francfort acostumbraban hacer pirámides con delgadas velas de cera que luego encendían; también formaban imágenes de Amán y de su esposa con velas y las quemaban en la sinagoga sobre el facistol.

Acusaciones de asesinato ritual lanzadas contra los judíos

Mitigación del sacrificio humano sustituyendo a la víctima por un criminal

Ahora bien, cuando consideramos la estrecha correspondencia, tanto en su naturaleza como en las fechas, entre el Purim judío y el carnaval cristiano, y re-

cordamos además que la efigie del carnaval que hoy en día es destruida durante este periodo festivo probablemente tuvo su prototipo en un hombre de carne y hueso, condenado a morir de forma violenta en el carácter de Saturno durante la Saturnalia, todo ello sugeriría que, de manera análoga, antiguamente los judíos, tal como los babilonios, de quienes al parecer derivaron la fiesta de Purim, pudieron alguna vez haber quemado, ahorcado o crucificado a hombres verdaderos en el carácter de Amán. En este complicado escenario prefiero no entrar. Simplemente señalaré que, hasta donde llega mi análisis de los presuntos casos, todos ellos documentados con suficiente detalle, el destino alcanzó a la mayoría de las víctimas en primavera, casi siempre en la semana que precede a la Pascua. Sin embargo, entre la época cuando el sacrificio humano continuó sin mayor empacho a plena luz del día, y el periodo en el que se le confinó a lúgubres rincones y cuevas, se interpone un periodo durante el cual la costumbre se fue extinguiendo lentamente ante la luz, cada vez más intensa, del conocimiento y la filantropía. A lo largo de este periodo de transición se recurrió a varios subterfugios para preservar el antiguo ritual en una forma que no atentase contra la nueva moral. Una estrategia común y efectiva fue consumar el sacrificio en la persona de un malhechor, cuya muerte en el altar o en alguna otra parte difícilmente hubiera despertado lástima o indignación, pues en realidad se trataba de un castigo, y la gente reconocía que si el sacerdote no se hubiera hecho cargo del sinvergüenza, habría sido necesario entregarlo al verdugo por el bien de la comunidad. Por lo tanto, de ningún modo parece improbable que los judíos, al importar de Babilonia la Sacaea con el nuevo nombre de Purim, hubiesen importado junto con el festival la costumbre de matar a un malhechor quien, tras disfrazarse como Mardoqueo con una corona y ropajes regios, era colgado o crucificado en el carácter de Amán.

En el festival de la Sacaea, si estoy en lo correcto, un hombre, que personificaba a un dios o héroe como Tamuz o Adonis, disfrutaba de los favores de una mujer, probablemente una meretriz sagrada que representaba a la gran diosa semítica Istar o Astarté. Luego, tras haber contribuido de este modo a asegurar, mediante magia simpatética, la reviviscencia de la vegetación en la primavera, era condenado a muerte. Podemos suponer que sus fieles, en especial las mujeres, lamentaban la muerte de este hombre divino, muy a la manera en que las mujeres de Jerusalén lloraban por Tamuz a las puertas del templo, y las doncellas sirias lamentaban la muerte de Adonis mientras las aguas del río se teñían de rojo con su sangre. En realidad, estos ritos parecen haber sido muy comunes en toda Asia Menor, y aunque había variaciones en el nombre particular del dios agonizante, el ritual era, en esencia, el mismo. Fundamentalmente, la costumbre era una ceremonia religiosa, o más bien mágica, cuyo propósito era asegurar el resurgimiento y la multiplicación de la vida en la primavera.

Posible representación de la resurrección del dios muerto por un hombre vivo que después moría de verdad en el carácter de la deidad

Esto explicaría la aparente duplicación en los personajes principales del libro de Ester. Amán y Vasti representarían a los dioses agonizantes, mientras que Mardoqueo y Ester a los dioses resucitados

Ahora bien, si esta interpretación de la Sacaea es correcta, es claro que hay un aspecto fundamental de la ceremonia que brilla por su ausencia en los escasos datos que han podido preservarse. Está consignada la muerte del dios-hombre en el festival, mas nada se dice de su resurrección. A pesar de ello, si éste de verdad personificaba a un ser como Adonis o Atis, podemos sentirnos bastante seguros de que su dramática muerte era seguida, a intervalos largos o cortos, por su dramático renacimiento, tal como en los festivales de Atis y Adonis la muerte fingida de la deidad era inmediatamente seguida por su resurrección. Hay en esto, sin embargo, una dificultad. En la Sacaea, el dios-hombre padecía una muerte verdadera, no me-

ramente fingida; y en la vida ordinaria la resurrección, aun en el caso de un dios-hombre, no es algo que ocurra todos los días. ¿Qué hacer entonces? Indudable mente, el hombre, o más bien el dios, estaba muerto. ¿Cómo iba a revivir? A todas luces, la mejor manera, si no es que la única, era designar a otro hombre, un hombre vivo, en el papel del dios reviviscente, y podemos conjeturar que así ocurría. Podemos suponer que las insignias reales que habían adornado al hombre muerto eran transferidas a su sucesor, quien, así ataviado, se presentaba ante sus felices devotos como su dios que había vuelto a la vida, y probablemente a su lado se asomaba una mujer en el carácter de su consorte divina, la diosa Istar o Astarté. A favor de esta hipótesis puede señalarse que la misma ofrece sin más una explicación clara e inteligible sobre un aspecto fundamental del libro de Ester, el cual, hasta donde tengo entendido, nadie ha podido elucidar de manera adecuada: la aparente duplicación de los caracteres principales, sobre lo cual antes he dirigido la atención del lector. Si estoy en lo correcto, Amán representa al rey temporero o dios mortal condenado a muerte en la Sacaea; por su parte, su rival Mardoqueo representa al otro rey temporero quien, a la muerte de su predecesor, era investido con las insignias reales, y exhibido ante el populacho como el dios resucitado. Igualmente, Vasti, la depuesta reina en la historia, representa a la mujer que hacía la parte de la reina y diosa que acompañaba al primer rey de burlas, Amán; y su rival triunfante, Ester o Istar, es la mujer que figuraba como la consorte divina del segundo rey de burlas, Mardoqueo o Marduk.

Escenario persa del libro de Ester

La ceremonia persa de "la cabalgata del barbilampiño" en la primavera

El escenario persa en el que el autor hebreo del libro de Ester enmarca su colorida narrativa, de inmediato nos hace pensar que los judíos no importaron la fiesta de Purim directamente de los antiguos babilonios, sino de los conquistadores persas. Pero aun si esto pudiera demos-

trarse, de ningún modo dejaría sin efecto la teoría de que Purim se originó en el festival babilónico de la Sacaea, pues sabemos que los persas celebraban este último. Por esto vale la pena averiguar si en la religión persa pueden detectarse rastros de algún festival emparentado con la Sacaea o Purim. En esto, Lagarde nos ha mostrado el camino llevando nuestra atención a la antigua ceremonia persa conocida como «la cabalgata del barbilampiño[22]». Era éste un rito celebrado en Persia y Babilonia al comienzo de la prima vera, el primer día del primer mes, que en el calendario persa más antiguo caía en marzo, de manera que las fechas de la ceremonia coinciden con el festival del Año Nuevo babilónico del Zakmuk. Sobre un burro, caballo o mula montaban desnudo a un bufón barbilampiño, y de ser posible tuerto, y luego lo llevaban por las calles de la ciudad en una especie de triunfo de burlas. En una mano sostenía un cuervo y en la otra un abano, con el que se abanicaba quejándose del calor, mientras la gente le lanzaba una lluvia de hielo y aguanieve, y lo empapaban con agua helada. Se detenía en las casas de la gente adinerada y, si no le daban lo que pedía, manchaba sus ropas con lodo o con una mezcla de ocre rojo y agua, que cargaba en una olla de barro cocido. Si un tendero dudaba por un instante en corresponder a sus demandas, el importuno pordiosero tenía el derecho de confiscar to dos los bienes en el estanquillo, por lo que, viéndole venir hacia ellos, los mercaderes se apresuraban con toda razón a cumplir sus deseos aportando de su caudal antes de que él los abordase. Todo lo que el barbilampiño recolectaba de este modo desde el primer albor hasta la hora de las oraciones matutinas le pertenecía al rey o al gobernador de la ciudad; en cambio, se quedaba con todo lo que caía en sus manos entre las primeras y las segundas oraciones. Después de las segundas oraciones el barbilampiño se esfumaba, pero si alguien lo sorprendía más tarde podía pegarle hasta hartarse.

El barbilampiño en esta ceremonia persa es aparentemente el sucesor degradado de un rey temporero

Ahora bien, en este arlequín que paseaba por las calles, atendido por los hombres del rey, recaudando aportaciones que iban a parar al tesoro del reino o a sus bolsillos, encontramos rasgos familiares del rey de burlas o temporero, investido por un lapso muy breve con la pompa y los privilegios de la realeza por razones que antes hemos explicado. La abrupta desaparición del bufón persa a cierta hora del día, junto con el permiso concedido al populacho para aporrearlo si llegasen a encontrarlo más tarde, indican con toda claridad el cruel destino que seguramente le aguardaba en antaño, cuando pagaba con la propia vida su fugaz usufructo de la corona real. Es evidente la semejanza que existe entre sus burlescas andanzas y las de Mardoqueo por las calles de Susa, si bien el autor judío del libro de Ester ha retratado con colores más vívidos la pompa de su héroe, «con un vestido regio azul y blanco, con una gran corona y un manto de lino y de púrpura», montado en el caballo del monarca mismo, y llevado por la ciudad por el más noble de los príncipes del rey. En nuestro ejemplo, el propósito de «la cabalgata del barbilampiño» al comienzo de la primavera es bastante obvio: buscaba precipitar la partida del invierno y la llegada del verano. De acuerdo con los principios de la magia homeopática o imitativa, que es poco más que un complejo sistema para formar creencias, se puede hacer que el clima sea cálido fingiendo que en efecto lo es, y si uno no es capaz de hacer esto, se puede tener la certeza de que al guien más ingenioso lo hará. En el caso de los persas, ese mago era el hombre barbilampiño y tuerto que llevaba a cabo la representación apenas descrita, y de quien sin duda se creía sus defectos físicos contribuían de forma misteriosa al éxito del ritual. La ceremonia era entonces el equivalente oriental de las costumbres europeas populares que celebran la llegada de la primavera a través de la representación dramática de la expulsión o derrota del in-

vierno de manos del verano triunfante. Aun así, mientras que en Europa son dos los actores o efigies que a menudo, si no es que siempre, personifican a las estaciones del año rivales, en Persia bastaba un solo actor. Si éste representaba exclusivamente al invierno o al verano, no es del todo claro. Sin embargo, tanto el simulacro de padecer por el calor como su desaparición final sugieren que, si personificaba sólo a una de las dos estaciones, ésta era el invierno agonizante más que el inminente verano.

La oposición entre Amán y Vasti, por un lado, y Mardoqueo y Ester, por el otro, parece contrastar la muerte anual de la naturaleza en invierno y su reviviscencia en primavera

Si la conexión apenas trazada entre Purim y «la cabalgata del barbilampiño» tiene algo de cierto, estamos entonces en posición para finalmente des enmascarar a los personajes principales en el libro de Ester. Antes intenté mostrar que Amán y Vasti son poco más que simples dobles de Mardoqueo y Ester, quienes a su vez ocultan bajo un delgado velo las características de Marduk e Istar, el gran dios y la gran diosa de Babilonia. Pero ¿cuál es la razón, se preguntara el lector, por la que la pareja divina debe duplicarse y ambas parejas oponerse la una a la otra? La respuesta puede hallarse en las celebraciones europeas populares de la primavera a las que apenas me he referido. Si mi interpretación de estas costumbres es correcta, el contraste entre el verano y el invierno, o entre la vida y la muerte, expresado en una efigie o en la persona de representantes vivos en las ceremonias vernales de nuestros campesinos, es en esencia un contraste entre la vegetación agonizante o muerta del año viejo y la vegetación reviviscente del año nuevo —contraste que no perdería nada de su razón de ser cuando, como en la antigua Roma, Babilonia y Persia, el comienzo de la primavera era también el comienzo del año nuevo—. En éstas y en todas las ceremonias que hemos examinado, el antagonismo no ocurre entre poderes de diferente orden, sino entre el mismo poder visto desde perspecti-

vas distintas como viejo y joven; en una palabra, no es sino el eterno y trágico contraste entre juventud y vejez. Y tal como una pareja humana, trátese de Istar y Tamuz, Venus y Adonis, o la reina y el rey mayos, personifican al poder o espíritu de la vegetación en el ritual religioso y en la costumbre popular, asimismo podemos esperar hallar al vetusto y decrépito espíritu del año viejo personificado por una pareja, mientras que el espíritu jo ven y renovado del año nuevo por otra. Ésta es, si mi hipótesis es correcta, la explicación final de la pugna entre Amán y Vasti, por un lado, y Mardoqueo y Ester, por el otro. En última instancia, ambas parejas representaban a los poderes que permiten la fertilidad de las plantas y quizá también de los animales, pero una de ellas encarnaba la energía decadente del pasado, mientras que la otra la energía vigorosa y ascendente del nuevo año. Ambos poderes, según mi hipótesis, no sólo eran personificados en el mito, sino además en la práctica, pues año con año una pareja humana tenía la tarea de activar la vida de la naturaleza mediante una unión que, como en un microcosmos, concentraba de forma mística los amores de árboles y plantas, hierbas y flores, aves y bestias. Originalmente, podemos conjeturar, estas parejas desempeñaban sus funciones a lo largo de todo un año, a cuyo término era sacrificado el varón —el rey divino—. Sin embargo, en tiempos históricos, como regla general el dios humano —el Saturno, Zoganes, Tamuz, o como fuera que se le llamase— gozaba de las prerrogativas divinas y cumplía con sus deberes divinos sólo por un periodo breve del año. Esta reducción de su reinado sobre la tierra probablemente se introdujo en la época cuando las antiguas divinidades hereditarias o los reyes deificados se las arreglaron para transferir la parte más dolorosa de sus deberes a un sustituto, fuera éste un hijo, un esclavo o un criminal. Debiendo morir como rey, era necesario que el sustituto también viviese como rey por una temporada. Sin embargo, el verdadero monarca ceñiría dentro

de límites muy rígidos, tanto temporales como de poder, ese reinado que, mientras duraba, invariablemente invadía y de hecho superaba el suyo. Qué fue de la pareja del rey divino, la diosa humana que compartía el lecho con él y le infundía al resto de la naturaleza sus benéficas energías, no podría afirmarlo. Has ta donde sé, son pocos o nulos los testimonios que nos indiquen que ésta disfrutase con la muerte de aquél tras haber cumplido con sus principales tareas. La naturaleza de la maternidad nos sugiere una razón inmediata para permitirle vivir por un tiempo más, hasta que esa misteriosa ley, que une la vida de la mujer con los aspectos cambiantes del cielo nocturno, se consumase en el nacimiento de un niño dios, quien, nutrido quizá por el amor maternal de ésta, también habría de crecer para vivir y morir por el mundo.

Capítulo 5

La crucifixión de Cristo[*]

El escarnio de Cristo comparado con el escarnio del rey de la Saturnalia

Un eminente especialista ha señalado recientemente el enorme parecido que hay entre el trato que Cristo recibió de los soldados romanos en Jerusalén y el que el rey de burlas de la Saturnalia recibía de los soldados romanos en Durostorum. Explica la semejanza suponiendo que los soldados ridiculizaron las pretensiones de Cristo a un reino divino ataviándole en la indumentaria tradicional del antiguo rey Saturno, cuya extraña figura ocupaba un lugar tan prominente en las or gías invernales[1]. Aun si se demostrara la veracidad de la teoría, difícilmente podemos aceptar que Cristo haya hecho el papel del tradicional Saturno anual, pues a principios de la era común la Saturnalia se celebraba en el solsticio hiemal, mientras que Cristo fue crucificado durante la Pascua, en primavera. Como lo he señalado, hay, en efecto, razones para pensar que cuando el año romano comenzaba en marzo la Saturnalia se celebraba en primavera, y que en algunos distritos remotos el festival nunca dejó de celebrarse en la fecha antigua. Si a este respecto la guarnición romana en Jerusalén seguía la tradición antigua, no parece demasiado improbable que su celebración de la Saturnalia pudiera haber coincidido con la Pascua, y por lo tanto que Cristo, en su carácter de criminal condenado a muerte, hubiese sido entregado a los soldados para su divertimento como si se tratase del Saturno anual. Sin embargo, por otra parte, es muy improbable que los oficiales, como representantes del Estado, hubiesen permitido que su gente celebrase el festival en una fecha que no fuera la oficial. Antes vimos cómo incluso en

un pueblo tan remoto como Durostorum los soldados romanos celebraban la Saturnalia en diciembre. Así pues, si en Jerusalén los legionarios realmente buscaron mofarse de Cristo tratándole como al rey de burlas de la Saturnalia, muy probablemente lo hicieron recurriendo a una broma que en varios sentidos era extemporánea.

El escarnio de Cristo comparado con el escarnio del rey de la Sacaea

Sin embargo, si la pasión de Cristo tiene un gran parecido con el trato dado al rey de burlas de la Saturnalia, lo tiene todavía más con el rey de burlas de la Sacaea. La descripción más completa del escarnio es la de san Mateo. Dice así: «Entonces les soltó a Barrabás; y a Jesús después de haberle hecho azotar, se los entregó para que le crucificaran. Entonces los soldados del gobernador, tomando a Jesús, lo condujeron al pretorio, y, reuniendo en torno a él a toda la cohorte, y despojándole de sus vestiduras, le echaron encima una clámide de púrpura, y, tejiendo una corona de espinas, se la pusieron sobre la cabeza, y en la mano una caña; y doblando ante Él la rodilla, se burlaban diciendo: ¡Salve, rey de los judíos! Y escupiéndole, tomaban la caña y le herían con ella en la cabeza. Después de haberse divertido con Él, le quitaron la clámide, le pusieron sus vestidos y le llevaron a crucificar[2]». Compárese contra esto el trato dado al rey de burlas de la Sacaea, en la descripción de Dio Crisóstomo: «Cogen a uno de los prisioneros condenados a muerte, lo sientan en el trono del rey y le dan las ropas del rey, y le permiten gobernar, emborracharse, desmandarse y usar las concubinas del rey durante estos días, y nadie puede impedirle que haga cuanta cosa le plazca. Pero después lo despojan de sus atavíos, lo azotan y lo crucifican[3]». Ahora bien, es posible que esta semejanza tan notable no sea, después de todo, sino mera coincidencia, y que Cristo haya sido ejecutado en la forma ordinaria como un criminal corriente. Sin embargo, por otra parte, son tantos los indicios y las alusiones, diseminados aquí y

allá, acerca de algo insólito; son tantas las piezas sueltas que aparentemente convergen en la cruz sobre el Gólgota, que bien vale la pena seguirlas y ver a dónde nos llevan. Al tratar de reunir todos esos datos fragmentarios, salvar los abismos y reconstruir esa totalidad desperdigada, debemos tener cuidado de no confundir la hipótesis con los hechos que ésta sólo presume confirmar; mas, si aun así, se piensa que nuestra hipótesis no guarda del todo una proporción adecuada con los hechos, quizá pueda disculparse el exceso tomando en cuenta lo escabroso e importante de la indagación.

En Purim los judíos pudieron haber sacrificado anualmente a un hombre en el carácter de Amán. Cristo pudo haber muerto en tal carácter

Sin embargo, Cristo fue crucificado en la Pascua, un mes después de Purim

Quizá al Amán anual, tal como al Saturno anual, se le concedía un mes de desenfreno antes de morir

Hemos tenido motivos para pensar que el festival judío de Purim es una continuación, bajo un nombre distinto, de la Sacaea babilónica; asimismo, que al celebrar la fiesta con la destrucción de una efigie de Amán los judíos modernos han conservado una reminiscencia de la antigua costumbre de crucificar o ahorcar a un hombre en el carácter de una divinidad. ¿Es posible que en una época temprana, tal como los babilonios, los judíos hayan forzado regularmente a un criminal condenado a muerte a representar ese papel trágico, y que Cristo haya muerto entonces en el carácter de Amán? La semejanza que existe entre el ahorcado Amán y el crucificado Cristo llamó la atención de los propios cristianos desde un principio. Siempre que los judíos destruían una efigie de Amán, sus vecinos cristianos los acusaban de escarnecer el misterio más sagrado de la nueva fe. Es probable que sobre este delicado tema los cristianos hayan sido demasiado sensibles. Recordando la manera en que murió el fundador de su credo era natural que hicieran una mueca de dolor ante cualquier alusión mordaz a una cruz, una horca o una ejecución pública, incluso si el ataque no estaba dirigido a ellos. Contra la hipótesis

de que Cristo murió como al Amán anual, puede objetarse que, de acuerdo con el relato de los Evangelios, la crucifixión ocurrió en la Pascua, el día 14 del mes de Nisán, mientras que la fiesta de Purim, durante la cual se acostumbraba colgar al Amán, se celebraba exactamente un mes antes, es decir, el día 14 del mes de Adar. No deseo eludir o atenuar la gravedad de la dificultad que surge de esta discrepancia en las fechas. Sugeriría, sin embargo, tener en cuenta algunos hechos que pueden poner en duda la decisión de ver en la discrepancia algo definitivo. En primer lugar, es hasta cierto punto posible que la tradición cristiana haya recorrido un mes la fecha de la crucifixión con el objeto de hacer coincidir el gran sacrificio del Cordero de Dios con el sacrificio anual del cordero de Pascua, pues los corazones piadosos creían que este último había anunciado al primero desde hace mucho tiempo y a partir de entonces desaparecería. Casos de sutil presión ejercida, con fines edificantes, sobre hechos innegables quizá no son del todo desconocidos en los anales de la religión. Sin embargo, el testimonio ex preso de la historia nunca debe descartarse tan a la ligera; y al investigar sus problemas siempre deberá preferirse aquella solución que recoge la veracidad y la exactitud del historiador, con base a un análisis imparcial de las probabilidades, por encima de aquella que impugna ambas. Ahora bien, en el presente caso, existen motivos para pensar que el festival babilónico de Año Nuevo, del que Purim era una continuación, en efecto se celebraba en el mes de Nisán o cerca de la época de Pascua, y que cuando los judíos retomaron el festival cambiaron la fecha de Nisán a Adar para impedir que la nueva fiesta coincidiera con la antigua Pascua. Una reminiscencia de la fecha original de Purim quizá pervive en el libro de Ester cuando se afirma que Amán hizo que se echase el *pur* o la «suerte» ante él todos los días a partir del mes de Nisán. No parece entonces imposible que, de vez en cuando y por alguna razón especial, los ju-

díos hayan celebrado la fiesta de Purim, o al menos la muerte de Amán, en o alrededor de la Pascua. Hay, sin embargo, otra posibilidad que, remota y extravagante como pudiera parecer, merece por lo menos mencionarse. Al rey de burlas de la Saturnalia se le concedía un periodo de licencia de 30 días antes de ser condenado a muerte. Si pudiéramos suponer que también los judíos le concedían al representante humano de Amán un mes a partir de Purim, la fecha de su ejecución coincidiría exactamente con la Pascua. De haber una, cuál de estas soluciones conjeturales al problema es la verdadera, no me atrevo a decirlo. Estoy bien consciente de las dudas e incertidumbres que penden sobre el asunto entero, y si en esto y en lo que sigue ofrezco algunas pistas y sugerencias, es más con la esperanza de estimular y encauzar ulteriores indagaciones, que con la expectativa de alcanzar una conclusión definitiva.

El papel interpretado por los soldados en el escarnio de Cristo

Puede objetarse que el escarnio de Cristo no fue hecho por judíos, sino por los soldados romanos, que nada sabían de Amán ni tenían interés alguno en él. ¿Cómo podríamos entonces presumir que las ropas púrpuras o escarlatas, el cetro de carrizos y la corona de espinas que los soldados le ciñeron a Cristo, eran las insignias habituales del Amán anual? A esto puede responderse diciendo, en primer lugar, que aun si las legiones estacionadas en Siria no eran reclutadas en el país, bien pudieron haber asimilado algunas de las supersticiones nativas y consentido las costumbres locales. No es ésta una conjetura ociosa. Sabemos que durante su estancia en Siria la tercera legión aprendió la costumbre de saludar al sol naciente, y que este saludo formal, que el regimiento entero ejecutó como un solo hombre en un momento crítico de la gran batalla de Bedriacum, verdaderamente ayudó a inclinar la balanza a favor del imperio cuando su fortuna se tambaleaba. Pero no es necesario suponer que la guarnición de Jerusalén realmente compartía las

creencias y los prejuicios del populacho al que intimidaban; en todas partes las tropas se aprestan a acompañar a una muchedumbre aficionada al juego, sin mostrar curiosidad por conocer la historia o la calidad del pasatiempo en cuestión, y probablemente estaríamos glorificando demasiado el humanismo de la soldadesca romana imaginando que un cargo de conciencia los habría hecho desistir de participar en la diversión, todavía tan popular, de torturar a un judío has ta causarle la muerte. Por otra parte, en segundo lugar, debe observarse que, de acuerdo con uno de los evangelistas, no fueron los soldados de Pilatos quienes se mofaron de Jesús sino los soldados de Herodes[4], y podemos estar casi seguros que los guardias de Herodes eran judíos.

La teoría de que Cristo murió no como un criminal sino en el carácter de Amán ayuda a explicar tanto la reluctancia de Pilatos a darle muerte como la notable inscripción sobre la cruz

La hipótesis de que la crucifixión, con su cruel escarnio, no fue un castigo planeado especialmente para Cristo, sino simplemente la suerte que todos los años tocaba al criminal que interpretaba a Amán, parece ayudar a liberar la narrativa evangélica de ciertas dificultades que de otro modo la ponen en duda. Si, como leemos en los Evangelios, Pilatos estaba de verdad ansioso por salvar a ese hombre inocente, cuyo refinado porte parece haberle impresionado, ¿qué le impedía hacerlo? Vida y muerte estaban en sus manos. ¿Por qué entonces no habría de ejercer ese poder a favor de la misericordia, si su juicio se inclinaba en esa dirección? Resulta sencillo comprender su renuente aquiescencia ante las insistentes demandas de la muchedumbre, si admitimos que la costumbre le obligaba anualmente, durante esta época, a entregarles un prisionero que pudiera ser blanco de sus despiadadas bromas. De conformidad con esta premisa, Pilatos no tenía el poder para impedir el sacrificio; lo más que podía hacer era elegir a la víctima.

Por otra parte, considérese el notable testimonio de los evangelistas, según el cual Pilatos mandó colocar sobre la cruz una inscripción declarando que el hombre que colgaba de ella era el rey de los judíos. ¿Es posible que en el reino del receloso y suspicaz Tiberio, teniendo a ojos vistas el temor del viejo emperador, un gobernador romano se hubiese atrevido, aun en broma, a hacer pública una consigna sediciosa de este tipo a menos que se trátese de la fórmula habitual usada en tales ocasiones, respaldada por la costumbre, y por lo tanto libre de poder ser malinterpretada como traición por la malicia de los informantes y los temores de un tirano?

Mas si la tragedia del infausto aspirante a los honores regios era representada por un prisionero que todos los años debía morir en la cruz en Jerusalén, resulta entonces probable que otro actor personificase a su exitoso rival, ostentando las mismas galas regias pero sin compartir su destino fatal. Si Jesús era el Amán del año, ¿dónde estaba el Mardoqueo? Quizá lo encontramos en Barrabás.

Barrabás pudo haber hecho la parte de Mardoqueo en el drama anual en el que Cristo murió como Amán

Carabás, rey de burlas en Egipto

Los evangelistas cuentan que durante la fiesta que enmarcó la crucifixión de Cristo el gobernador romano acostumbraba poner en libertad a un prisionero, quienquiera que el populacho desease, y que Pilatos, convencido de la inocencia de Jesús, trató de persuadir a la multitud para que lo eligieran como el hombre que debía quedar libre. Sin embargo, azuzada por los sacerdotes y los ancianos que habían elegido a Jesús para que muriera, la muchedumbre haría caso omiso de esto, y clamaría la sangre de Jesús, exigiendo en cambio la libertad de cierto malandrín, un tal Barrabás, encarcelado por asesinato y sedición. Por consiguiente, Pilatos tuvo que ceder: Cristo fue crucificado y Barrabás puesto en libertad. Ahora bien, quizá nos preguntemos, ¿por qué debía ponerse en libertad a un prisionero durante el

festival? A falta de información tangible, podemos conjeturar que el delincuente común cuya gayola quedaba abierta en esta época debía comprar su libertad realizando algún servicio que la gente decente no se atrevería. Ese servicio muy bien pudo haber consistido en recorrer las calles envuelto en un falso glamour, con una corona de oropel ceñida a la cabeza y un cetro postizo en la mano, precedido y seguido por toda la chusma de la ciudad dando alaridos, abucheando y gastando vulgares bromas a expensas suyas; mientras unos fingían ofrecer salemas a su majestad de burlas, otros fustigaban al burro en el que iba montado. Era de este modo, probablemente, como en Persia el hombre barbilampiño y tuerto hacía su poco decoroso recorrido por la ciudad para deleite de los zarrapastrosos y terror de los tenderos, cuyas mercancías confiscaba sin miramientos si éstos se demoraban en depositar a sus pies ofrendas en señal de paz. Así, quizás, una vez que fueron destruidos sus grilletes y la puerta de su celda chirrió sobre sus bisagras para dejarle salir, el rufián Barrabás saboreó por primera vez la dulzura de la libertad en público, incluso si no tenía permitido, como su hermano tuerto, saquear impunemente los tenderetes de los mercaderes y las mesas de los agiotistas. Un pasaje en los escritos de Filón el Judío[5], quien vivió en Alejandría en la época de Cristo, contiene una confirmación curiosa de esta conjetura. Filón nos cuenta que Agripa, nieto de Herodes, recibió en Roma la corona de Judea de manos de Calígula, y de camino a su país el nuevo rey se detuvo en Alejandría. El revoltoso populacho de esa gran ciudad, sacudido con pro funda animadversión hacia la nación de éste, aprovechó la oportunidad para descargar su resentimiento, difamando y ridiculizando públicamente al monarca judío. Entre otras cosas, la gente cogió a un lunático inofensivo llamado Carabás, que solía vagar por las ca lles completamente desnudo, y era el blanco y hazmerreír de bribonzuelos y holgazanes. Instalaron al pobre diablo en una plaza, le

ciñeron una corona de papel en la cabeza, le endilgaron un carrizo quebrado en la mano a manera de cetro, y habiendo echado sobre su cuerpo desnudo una estera en vez de ropas regias, rodeado por una guardia de cachi porreros, le rendían tributo como si fuera rey y fingían tomar su consejo en asuntos legales y administrativos. Para dejar en claro que la broma estaba dedicada al rey sirio Agripa, los espectadores gritaban «*¡Marin!, ¡Marin!*», que ellos pensaban era la palabra siria para «Señor». Este escarnio del rey judío guarda un gran parecido con el escarnio de Cristo, y las bromas, tal como se gastaban, tendrían un filo todavía más mordaz si pudiéramos asegurar que la gentualla de Alejandría estaba familiarizada con la usanza judía de instalar un rey de burlas en ciertas ocasiones, y, por lo tanto, que buscaba ridiculizar al verdadero rey Agripa, comparándole con su festivo impostor. ¿Podemos dar un paso más y conjeturar que uno, por lo menos, de los títulos habituales del rey de burlas de los judíos era Barrabás? El pobre idiota que se disfrazó con una corona de papel en Alejandría seguramente era judío, de otro modo la broma perdería mucho de su gracia. De acuerdo con los manuscritos griegos de Filón, su nombre era Carabás. Sin embargo, Carabás no tiene sentido en hebreo, mientras que Barrabás es una palabra con formación regular en hebreo y significa «hijo del padre». La diferencia paleográfica entre las dos formas es mínima, y quizá difícilmente se nos acuse de imprudencia si conjeturamos que en el pasaje en cuestión Filón mismo habría escrito Barrabás, y que fue un copista griego quien, al no saber hebreo, más tarde corrompió la palabra a Carabás. Si se admitiese esto, tendríamos aún que reconocer que tanto Filón como los autores de los Evangelios cometieron el error de tratar la palabra como un nombre personal cuando en realidad era el título de una función.

Hipótesis de que en todas las primaveras, durante Purim o la Pascua, los ju-

Así pues, la hipótesis que, con enorme difidencia, propondría para su conside-

ración es la siguiente: podemos suponer que en Purim, o quizá de vez en cuando en la Pascua, los judíos acostumbraban echar mano de dos prisioneros para que hicieran las partes, respectivamente, de Amán y Mardoqueo durante la representación de la pasión que constituía un elemento central del festival. Ambos hombres desfilaban por un tiempo breve con las insignias de la realeza, pero su sino era diferente en uno y otro caso, pues, al concluir la representación, el que hacía la parte de Amán moría ahorcado o crucificado, mientras que el que hacía la parte de Mardoqueo, y a quien el populacho llamaba con el título de Barrabás, era puesto en libertad. Percibiendo el carácter falaz de los cargos imputados contra Jesús, Pilatos intentó persuadir a los judíos de que le permitieran hacer el papel de Barrabás, lo que le habría salvado la vida. Mas esta piadosa intentona fracasó, y Jesús pereció en la cruz en el carácter de Amán. La descripción de su último y triunfal viaje a Jerusalén se lee casi como un eco del luminoso trayecto por las calles de Susa al que Amán aspiraba y que Mardoqueo realizó. Y el relato sobre el zafarrancho que inmediatamente después desató entre los tenderetes de los mercachifles y agiotistas del templo, puede hacer surgir la duda sobre un posible vestigio de aquellos derechos arbitrarios sobre la propiedad que ha sido costumbre otorgar al rey temporero en tales ocasiones.

díos hacían marchar en procesión a dos prisioneros en el carácter de Amán y Mardoqueo; mataban a uno y al otro lo libertaban

Si se me preguntase por qué uno de esos reyes temporeros debía llevar el singular título de Barrabás o «hijo del padre», sólo puedo presumir que el título quizá sea una reliquia de la época cuando el verdadero rey, el hombre deificado, acostumbraba salvar su propia vida designando a su hijo para que reinara por un breve lapso de tiempo y luego muriera en su lugar. Hemos visto que la costumbre de

Barrabás («hijo del padre») pudo haber sido el título habitual del prisionero puesto en libertad en el carácter de Mardoqueo

inmolar al hijo en lugar del padre era corriente, cuando no universal, entre los pueblos semíticos; y si nuestra interpretación de la Pascua es correcta, este festival —la fecha tradicional de la crucifixión— coincidía con la época en la que se consumaba el atroz sacrificio del primogénito. Así, Barrabás o el «hijo del padre» sería un título bastante natural para el hombre o el niño que reinaba y moría en sustitución de su soberano padre. Incluso en una época posterior, cuando el padre proveía un sustituto menos preciado que su propio hijo, iría muy de acuerdo con el conservadurismo tradicional de la religión el que el antiguo título hubiese sido retenido una vez que el mismo había dejado de ser apropiado. De hecho pudo haberse pensado que la eficacia del sacrificio requería y justificaba esa piadosa ficción por la que el sustituto era el hijo mismo del padre divino que debía haber muerto, pero que prefirió vivir, por el bien de su pueblo. Si, como he conjeturado, en la época de Cristo se daba el título de Barrabás o «hijo del padre» al Mardoqueo, el rey de burlas que conservaba la vida, y no al Amán, el rey de burlas que moría en el festival, esta distinción difícilmente pudo haber sido original, de entrada porque, podemos suponer, el mismo hombre cumplía con las dos funciones en momentos distintos, un año como Mardoqueo y al siguiente como Amán. Los dos caracteres, como he intentado mostrar, probablemente no son sino diferentes aspectos de una misma deidad, a veces concebida como una deidad muerta y otras como una deidad resucitada. Así, el ser humano que personificaba al dios resucitado, tras gozar por un tiempo de los privilegios divinos, interpretaría a su debido momento al dios muerto, padeciendo en carne propia una muerte verdadera, pues sería irrazonable esperar que este dios-hombre ordinario interpretase ambos papeles en el orden inverso, muriendo primero y resucitan do después. En los dos casos el sustituto seguiría siendo, ya sea en los hechos llanos o como una ficción piadosa, el Barrabás o el hijo de ese

padre divino que generosamente entregó a su propio vástago para que muriera por el mundo.

La teoría de que Cristo fue sacrificado no como un criminal sino como el representante anual de un dios, cuyas contrafiguras eran bien conocidas en toda Asia Menor, puede ayudar a explicar su deificación temprana, así como la rápida expansión de su culto

Para concluir esta especulación me atrevo a argüir a su favor el hecho de que la misma parece arrojar nueva luz sobre algunas de las causas que contribuyeron a la significativamente rápida diseminación del cristianismo en Asia Menor. Sabemos por una famosa carta del joven Plinio, dirigida al emperador Trajano en el año 112 d. C., que a principios de nuestra era, a menos de 100 años después de la muerte de su fundador, el cristianismo había logrado tales progresos en Bitinia y el Ponto que sus repercusiones no sólo se sentían en las ciudades, sino además en los pueblecitos y distritos rurales, y que multitudes sin distinción de sexo, edad o clase social profesaban sus dogmas. En verdad las cosas habían ido tan lejos que los templos se habían quedado casi vacíos, los ritos sagrados de la religión oficial habían sido prácticamente descontinuados, y difícilmente podía conseguirse un comprador para las víctimas sacrificiales[6]. Es obvio, por lo tanto, que la nueva fe contenía elementos que resultaban poderosamente atractivos para la mente asiática. Cuáles eran esos elementos, hasta cier to punto la presente investigación lo ha revelado. Hemos visto que la concepción de un dios que muere para resucitar no era nueva en estas regiones. Desde una época inmemorial, en toda Asia Menor, la lamentable muerte y feliz resurrección de un ser divino pare cen haber sido celebradas anualmente con ritos alternados de amargo llanto y dicha exultante, y, a través del velo que la imaginación mítica ha tejido alrededor de esta figura trágica, aún podemos detectar las características de esos grandes cambios anuales en la tierra y en el cielo que, más allá de todas las diferencias de raza y credo, siempre habrán de tocar el corazón del hombre con sucesivas oleadas de alegría y

tristeza, en tanto que ponen al descubierto en la dimensión más vasta posible a nuestra mirada la misteriosa lucha entre la vida y la muerte. Sin embargo, el hombre no siempre ha estado dispuesto a contemplar pasivamente este conflicto trascendental; ha sentido que hay demasiado en juego como para quedarse de brazos cruzados mientras se libra el combate; ha decidido luchar contra las fuerzas de la muerte y la decadencia: ha colocado todo el peso de su insignificante persona en la gran balanza oscilante, y se ha regocijado por su imagina ria fortaleza cuando lentamente esa balanza se ha inclinado del lado de la vida, ignorando que, a pesar de todos sus extenuantes empeños, él nada puede hacer para moverla siquiera por un palmo de tierra, como nada pueden hacer tampoco la prímula en una musgosa ribera en primavera o la hojarasca arrastrada por el frío viento otoñal. En ninguna parte estos denuedos, vanos y deplorables, y no obstante conmovedores, parecen haber sido emprendidos con mayor persistencia y de forma tan sistemática como en Asia Menor. Su nombre varió de un lugar a otro, pero su esencia no cambió. Un hombre, al que la ingenua imaginación de sus fieles investía con los atributos de un dios, daba su vida por la vida del mundo. Tras inyectar, a partir de su propio cuerpo, una corriente re novada de energía vital en las anegadas venas de la naturaleza, era separado de entre los vivos antes de que su vigor en decadencia suscitase una entropía universal, y su lugar era tomado por otro hombre que, tal como todos sus predecesores, ejecutaba el eterno y cíclico drama de la resurrección y la muerte divinas. Este drama, si nuestra interpretación es correcta, era la historia original de Ester y Mardoqueo o, para darles sus antiguos nombres, de Istar y Marduk. Se representaba en Babilonia, y desde Babilonia, a su regreso, los prisioneros lo llevaron consigo a Judea, donde fue escenificado, más como una obra mítica que como una obra histórica, por actores que, debiendo morir literalmente en una cruz u horca, era natural que

procediesen de la gayola más que de un camerino. Una cadena de causas y efectos que, al no poder seguirles, en la ambigua jerga de la vida diaria llamaríamos accidentes, resolvió que la parte del dios agonizante en este drama anual recayera en Jesús de Nazaret, cuyas abiertas críticas le habían ganado enemigos en las altas esferas decididos a sacarlo del camino. Lo lograron deshaciéndose del popular y conflictivo predicador. Sin embargo, fue justo este golpe, con el que creyeron que sus revolucionarias doctrinas habían también llegado a su fin, el que contribuyó por encima de cualquier otra cosa a diseminarlas a gran escala, no sólo en Judea sino en toda Asia Menor, pues le imprimió a lo que hasta ahora había sido ante todo una misión ética el sello de una revelación divina que culminaba en la pasión y muerte del hijo encarnado de un padre celestial. De este modo, la historia de la vida y muerte de Jesús ejerció una influencia que jamás hubiese podido tener si el gran maestro hubiese padecido, como comúnmente se cree, la muerte de un criminal vulgar; envolvió la cruz sobre el Calvario con un halo de divinidad que las multitudes vieron y veneraron a la distancia; el golpe asestado en el Gólgota hizo vibrar al unísono miles de expectantes fibras dondequiera que los hombres habían escuchado la muy, muy antigua historia del dios muerto y resucitado. Todos los años, mientras una primavera más florecía y un otoño más se extinguía a lo largo y ancho de la tierra, los campos habían sido labrados y sembrados, y habían producido sus respectivos frutos hasta que recibieron esa semilla que estaba destinada a germinar e imponerse sobre el mundo. Entre el gran ejército de mártires que en varias épocas y en muchas tierras, no sólo en Asia, han padecido una muerte cruel en el carácter de dioses, el cristiano piadoso sin duda reconocerá variantes y precursores del futuro Salvador: estrellas que anunciaron en el cielo matutino la llegada del Sol de la Justicia; recipientes terrenales donde la sabiduría divina quiso desplegar el

pan del cielo ante las almas hambrientas. El escéptico, por su parte, con la misma confianza, reducirá Jesús de Nazaret al nivel de una larga lista de víctimas de una superstición bárbara, y verá en él a un simple maestro moral, al que el afortunado accidente de su ejecución invistió con la corona no sólo de un mártir sino de un dios. La divergencia entre estas perspectivas es amplia y profunda. ¿Cuál de ellas es más cierta y al final prevalecerá? El tiempo decidirá la cuestión de su prevalencia, cuando no de su verdad. Pero de buen grado creeríamos que en ésta como en todas las cosas el viejo adagio se cumplirá: *Magna est veritas et praevalebit*[7].

Libro IV
La rama dorada

Capítulo 1

Entre el cielo y la tierra[*]

I

El sacerdote de Aricia y la rama dorada

Nuestro viaje nos ha llevado muy lejos desde que dejamos atrás Nemi y partimos en busca del secreto de la rama dorada. Entramos ahora a la etapa final de nuestra travesía. El lector recordará que al empezar se propusieron dos problemas: ¿por qué el sacerdote de Aricia tenía que matar a su antecesor? y ¿por qué antes de hacerlo tenía que arrancar la rama dorada? De estas dos cuestiones, la primera acaba de ser resuelta. El sacerdote de Aricia, si estamos en lo cierto, era uno de aquellos reyes sagrados o divinidades humanas de cuya vida se creía dependía estrechamente el bienestar de la sociedad y aun el curso de la naturaleza entera. No parece que los súbditos o adoradores de uno de estos potentados espirituales tuvieran una muy clara idea de la relación exacta que tenían con él; es probable que sus ideas fueran en este punto vagas e indecisas y nosotros erraríamos si intentásemos definir esa relación con precisión lógica. Todo lo que la gente sabe o, mejor dicho, imagina es que, de algún modo, ellos mismos, sus ganados y sus cosechas están misteriosamente ligados a su rey divino de modo que, según que él esté sano o enfermo, la sociedad tendrá salud o enfermedades, los rebaños y ganados medrarán o enflaquecerán con enfermedades y los campos producirán en abundancia o darán cosechas escasas. Lo peor que ellos pueden imaginar es la muerte natural de su gobernante, ya sucumba de vejez o por enfermedad, pues en opinión de sus devotos una muerte así vincula las consecuencias

más desastrosas para ellos y sus propiedades; las epidemias mortales barrerían hombres y bestias, la tierra se negaría a producir y, más aún, la estructura total de la naturaleza misma se disolvería. Para guardarse contra estas catástrofes es necesario matar al rey mientras esté todavía en pleno florecer de su hombría divina, para que su vida sagrada, transmitiéndose en plena fortaleza a su juventud y así, por sucesivas transmisiones en una serie perpetua de encarnaciones vigorosas, permanezca eternamente nueva y joven en prenda de garantía de que hombres y animales puedan de igual manera renovar su juventud por una sucesión perpetua de generaciones y que las épocas de siembra y recolección, de verano e invierno y de lluvia y sol, no falten nunca. Éste es, si nuestra hipótesis es acertada, el porqué el sacerdote de Aricia, el rey del bosque en Nemi, tenía que perecer con regularidad por la espada de su sucesor.

¿Qué era la rama dorada?

Sacerdotes y reyes divinos tenían prohibido tocar el suelo con los pies

Mas todavía nos queda preguntar: ¿qué era la rama dorada? y ¿por qué cada candidato al sacerdocio ariciano tenía que arrancarla antes de poder matar al sacerdote? Conviene empezar mencionando dos de las leyes o tabúes que, como ya hemos visto, regulan la vida de los reyes o sacerdotes divinos. La primera de estas leyes es la de que el personaje divino no puede tocar el suelo con sus pies. Esta regla fue observada por el pontífice máximo de los zapotecas en México; profanaría su santidad si tocaba el suelo con sus pies. Moctezuma, emperador de México, nunca ponía los pies en el suelo; siempre era transportado a hombros de los nobles y si saltaba al suelo en cualquier parte, tendían una tapicería magnífica para que anduviese sobre ella. Para el Mikado japonés, tocar el suelo con los pies era una degradación bochornosa; tan verdadero es esto, que en el siglo XVI era suficiente para despojarlo de su rango. Fuera de su palacio, era llevado a hombros de sus servidores y dentro de él andaba sobre esterillas exquisita-

mente trabajadas. El rey y la reina de Tahití no podían tocar el suelo en ninguna parte salvo en sus propiedades hereditarias, pues el terreno sobre el que caminasen se convertía en sagrado. Cuando viajaban eran llevados a hombros de hombres sagrados; siempre marchaban acompañados por varias parejas de estos ayudantes santificados y cuando era necesario cambiar de porteadores, el rey y la reina saltaban a los del relevo sin consentir tocar el suelo con los pies. Era un mal presagio que el rey de Dosuma tocase el suelo, y por ello tenía que verificar una ceremonia expiatoria. Dentro de su palacio, el rey de Persia andaba sobre alfombras que nadie podía pisar; fuera de palacio no se le veía nunca, más que en carroza o a caballo. En tiempos antiguos, el rey de Siam no ponía jamás los pies en tierra, sino que era trasladado en un trono de oro. Antiguamente, ni los reyes de Uganda ni sus madres ni las reinas podían caminar fuera de los espaciosos recintos en que vivían. Siempre que salían eran llevados a hombros de miembros del clan del búfalo, varios de los cuales los acompañaban en sus jornadas para turnarse la carga. El rey se sentaba a horcajadas sobre el cuello del porteador con una pierna sobre cada hombro y los pies sobarcados. Cuando uno de estos porteadores se cansaba echaba al rey sobre los hombros de otro hombre cuidando de que los pies regios no tocasen el suelo. Por este procedimiento caminaban a grandes pasos y largas distancias al día cuando el rey estaba de jornada. Los portea dores tenían su choza dentro del recinto real para poder estar dispuestos en el momento necesario. Entre los ibo, pueblo cerca de Awka en la Nigeria meridional, el sacerdote de la tierra tiene que observar muchos tabúes; por ejemplo, no puede ver un cadáver y si encuentra alguno en su camino, tiene que taparse los ojos con sus muñequeras. Debe abstenerse de muchos alimentos tales como huevos, aves de toda clase, car nero, perro, antílope y otros más. No puede llevar ni tocar una más cara y ningún enmascarado puede entrar en

su casa. Si un perro entra en su casa lo mata y lo arroja fuera. Como sacerdote de la tierra no puede sentarse sobre la tierra desnuda, ni comer nada que haya caído al suelo, ni se le puede arrojar tierra. Según un antiguo ritual brahmánico, en su ascensión al trono un rey debería pisar sobre una piel de tigre y un plato de oro, debía calzar zapatos de piel de jabalí y mientras viviera no debía pisar el suelo con los pies desnudos.

Ciertas personas en ciertas ocasiones tenían prohibido tocar el suelo con los pies

Mas, junto a las personas que son permanentemente sagradas o tabuadas, a quienes, por consiguiente, les está permanentemente prohibido tocar el suelo con los pies, hay otras que gozan del carácter de santidad o tabú solamente en ciertas ocasiones y a las cuales, de acuerdo con esto, la prohibición en cuestión sólo se aplica en épocas determinadas, durante las que exhalan el olor de santidad. Así, entre los kayanos o bahuas de Borneo central, mientras la sacerdotisa está ocupada en la ejecución de ciertos ritos no puede andar sobre el suelo y colocan unas tablas para que camine sobre ellas. Los michemis, una tribu tibetana cerca de la frontera norte de Assam, observaban una ceremonia funeral nocturna en la que un sacerdote fantásticamente ataviado con dientes de tigre, plumas de varios colores, campanillas y conchas, ejecutaba una danza salvaje con el fin de exorcizar a los espíritus malignos. Después de esto, apagaban todos los fuegos y un hombre suspendido bocabajo desde una viga en el techo encendía una nueva llama; «no tocaba el piso», se nos informa, «para indicar que la luz venía del cielo». También los recién nacidos son profundamente tabuados. Así, en Loango tienen prohibido tocar el suelo. Entre los iluvanos de Malabar, cuando se celebran unas nupcias, siete jóvenes bañan al novio y luego lo cargan o él camina sobre tablas desde el lugar donde fue bañado hasta la cabina nupcial; no debe tocar el suelo con sus pies. Entre los dayakos de Landak y Tajan, dos distritos del Borneo Holandés[1], se acostumbra que por un

tiempo después de haberse casado ni la novia ni el novio pisen el suelo. También los guerreros de camino a la batalla están rodeados, por decirlo así, de una atmósfera de tabúes; por esto, algunos indios de Norteamérica no podían sentarse en el suelo desnudo mientras estuvieran en su expedición guerrera. En Laos, la caza del elefante ha engendrado muchos tabúes; uno de ellos es que el jefe de los cazadores no puede tocar tierra con el pie. Según esto, cuando salta de su elefante, los otros cazadores extienden una alfombra de hojas para que camine sobre ella. Sabihondos alemanes recomendaban que cuando las brujas eran llevadas al cadalso o a la hoguera no debía permitírseles tocar el suelo desnudo, y una de las razones que daban para esta regla era que, de hacerlo, podían volverse invisibles y entonces escapar. En el siglo XVIII, el sagaz autor de *The StripedPetticoat Philosophy*[2] ridiculizó la idea como simple palabrería hueca. Admite que las mujeres eran, en efecto, trasladadas al lugar de la ejecución en carretones, pero rechaza que éstos tuvieran un significado más profundo, y para sustentar su postura no duda en ofrecer un análisis químico de la madera con la que se construían los carretones. Para remachar su argumento apela a los hechos mismos y a su experiencia personal. Ni un solo caso, nos asegura con aparente satisfacción, puede aducirse de una bruja que haya escapado a la guillotina o al fuego de esta manera. «Yo mismo —continúa— presencié en mi juventud la quema de diferentes brujas, unas en Arnstadt, otras en Ilmenau, y algunas más en Schwenda, un noble villorrio entre Arnstadt e Ilmenau; otras más fueron perdonadas y decapitadas antes de ser quemadas. Se las ponía sobre el suelo en el sitio de la ejecución y ahí eran decapitadas como cualquier otro miserable pecador: de haber podido escapar con simplemente tocar el suelo todas lo hubieran hecho».

Las personas sagradas o tabuadas supuestamente están impregnadas por una

Aparentemente la santidad, virtud mágica, tabú o cualquier otro apelativo

misteriosa cualidad parecida a un fluido que puede desgastarse o estallar si toca el suelo

que pudiéramos dar a esta misteriosa cualidad que se supone impregna a las personas sagradas o tabuadas, la concibe el filósofo primitivo como una sustancia o fluido físico de la que están cargadas, igual que una «botella de Leyden[3]» lo está de electricidad; y exactamente como la electricidad de la botella puede descargarse por contacto con un buen conductor, así la santidad o virtud mágica del hombre puede descargarse y disiparse por contacto con la tierra, la que en esta teoría sirve como un buen conductor para el fluido mágico. Por esta razón, con objeto de preservar la carga de este desgaste despilfarrador, el personaje sagrado o tabuado deberá ser cuidadoso y prevenido, no tocando el suelo; en len guaje de electricidad, debe estar «aislado» o se vaciará de la preciosa sustancia o fluido de que, como una redoma, está lleno hasta el borde. Y ciertamente que en muchos casos se recomienda el aislamiento de la persona tabuada no sólo como precaución para su propia seguridad, sino por la seguridad de las demás personas, puesto que la virtud de la santidad o tabú es, por decirlo así, un explosivo poderoso que al choque más ligero puede estallar y en interés de la seguridad general es necesario tenerla estrechamente sujeta, temiendo que si se le suelta, detonará, atizonará y destruirá todo lo que se ponga en con tacto con ella.

II

Las personas sagradas no tienen permitido ver el sol

La segunda regla que hay que señalar es que el sol no debe iluminar directamente a la persona divina. Esta regla fue observada tanto por el Mikado como por el pontífice de los zapotecas. Este último «era considerado como un dios a quien la tierra no era digna de sostener ni el sol de alumbrar». Los japoneses no permitían que el Mikado expusiera su sagrada persona al aire libre y se

pensaba que el sol no era merecedor de iluminar su cabeza. Los indios de Nueva Granada, en América del Sur, «guardaban encerrados desde niños a los que llegarían a ser sus gobernantes o caudillos, fueran hombres o mujeres, durante varios años, algunos hasta siete años, y esto era tan rígido que no podían ver el sol, pues si llegaban a verlo perdían su derecho al caudillaje, y sólo comían ciertos alimentos señalados, y los que eran sus guardianes, en ciertas épocas del año entraban en su retiro y los azotaban violentamente». Así, por ejemplo, el heredero del trono de Bogotá, que no era hijo del rey sino de la hermana del rey, estaba sujeto a un riguroso adiestramiento desde su infancia; vivía en completo retiro en un templo donde no podía ver el sol, comer con sal, ni hablar con una mujer. Estaba rodeado de guardianes que observaban su conducta y anotaban todos sus actos; si infrin gía una sola regla, desobedeciéndola, era considerado infame y perdía todos sus derechos al trono. Así también, el heredero del reino de Sogamoso, antes de heredar la corona, tenía que guardar abstinencias por siete años seguidos en el templo, sumergido en la oscuridad y sin permitírsele ver el sol ni aun la luz. El príncipe que llegaba a ser Inca de Perú tenía que abstenerse durante un mes de ver la luz. El día que el estudiante brahmán de los Vedas tomaba un baño indicando de ese modo que llegaban a su fin los estudios, entraba a un establo antes del amanecer, colgaba en la puerta una piel con el pelaje miran do hacia dentro y ahí se quedaba sentado: ese día los rayos del sol no debían iluminarlo. También las mujeres que acaban de dar a luz, así como sus crías, son tabuadas en mayor o menor grado en todo el mundo.

Las personas tabuadas no tienen permitido ver el sol

Ciertas personas tienen prohibido ver el fuego

Así, en Corea, después del parto tanto la madre como la criatura tienen estrictamente prohibido exponerse a los rayos del sol por un periodo de 21 a 100 días, dependiendo de su rango. En algunas de las tribus de la costa

noroeste de Nueva Guinea, las mujeres pueden llegar a permanecer en casa por varios meses después de dar a luz. Cuando finalmente salen, de ben cubrirse la cabeza con una capucha o mantilla, pues existe la creencia de que si se ex ponen a los rayos del sol podría morir alguno de sus familiares varones. Igualmente, las plañideras son tabuadas en todas partes. Así, cuando los ainos de Japón guardan luto usan gorras especiales para impedir que los rayos del sol den sobre sus cabezas. Durante un ayuno solemne de tres días los indios de Costa Rica no comen sal, hablan lo menos posible, no encienden fogatas y permanecen encerrados en sus viviendas; si tienen que salir durante el día tienen la precaución de cubrirse del sol, pues creen que exponerse a sus rayos los hará negros. En algunas partes de Suecia se acostumbra desde una época inmemorial hacer un peregrinaje la noche de Navidad. Mediante este peregrinaje la gente aprende varios secretos y conoce lo que sucederá en el año venidero. Como preparación «algunas personas se encierran los tres días previos al peregrinaje en un sótano oscuro para aislarse por completo de la luz del sol. Muy temprano en la mañana que precede al peregrinaje otros se retiran a algún sitio apartado, como un pajar, donde se entierran en el forraje de tal manera que no puedan ver ni escuchar a criatura viva alguna, y allí permanecen, en silencio y ayunando, hasta que se pone el sol. Algunos más piensan que basta con abstenerse por completo de ingerir alimentos un día antes de emprender la travesía. Durante este periodo de prueba los hombres no deben ver el fuego, pero si esto llegase a pasar, entonces deben encender una fogata con pedernal y eslabón de acero, eliminando así el mal que de otro modo se produciría». Durante los 16 días que los indios pima se someten a una purificación para matar a un apache tienen prohibido ver fuego ardiendo.

La historia del príncipe Desolado

Los campesinos de Acarnia[4] cuentan la historia de un hermoso príncipe al que

llamaban el Desolado, quien no debía ver el sol o moriría. Así, el príncipe vivía en un palacio subterráneo en la zona de la antigua Oeniade. Sin embargo, todas las noches salía y cruzaba un río para visitar a una famosa hechicera que residía en un castillo en la ribera opuesta. Todas las noches ella se resistía a desprenderse de su lado antes de que el sol saliera, pero dado que él hacía oídos sordos a todas sus súplicas para quedarse, urdió el ardid de cortarle el pescuezo a todos los gallos en el vecindario. De este modo, el príncipe, cuyo oído había aprendido a aguardar el agudo clarín del ave como señal de la inminente luz, se demoró demasiado y apenas había alcanzado el vado cuando el sol despuntó sobre las montañas de Etolia, y sus fatales rayos dieron sobre él antes de que pudiera regresar a su oscura morada.

Capítulo 2

Reclusión de las jóvenes pubescentes[*]

I

Prohibición de tocar el suelo y ver el sol entre las jóvenes pubescentes

Reclusión de las jóvenes pubescentes entre los bagandas

Es muy interesante que las dos reglas anteriores, no tocar el suelo y no ver el sol, sean observadas, separada o conjuntamente, por las muchachas púberes en muchas partes del mundo. Así, entre los negros de Loango las muchachas en su pubertad son confinadas en chozas apartadas y no pueden tocar el suelo con ninguna parte de su cuerpo que esté desnuda. Entre los zulúes y tribus afines de África del Sur, cuando se muestran los primeros signos de pubertad, «la mucha cha que camina, recoge leña o trabaja en el campo, correrá al río para ocultarse entre las cañas durante el día a fin de no ser vista por los hombres. Cubrirá su cabeza cuidadosamente con su manta para que no le dé el sol y se convierta en un marchito esqueleto, como resultaría de exponerse a sus rayos. Después de oscurecer, retornará a casa y se recluirá» en una choza por algún tiempo. Durante su confinamiento, el cual se prolonga por un par de semanas, ni ella ni las muchachas que la esperan pueden beber leche por temor a que el ganado muera. Y si el primer flujo menstrual la sorprende estando aún en los campos, debe, tras haberse ocultado entre la maleza, evitar a toda costa los senderos al volver a casa. Igualmente, entre los bagandas, cuando una jovencita menstruaba por primera vez se la recluía y se la prohibía manipular alimentos; al concluir su confinamiento, el familiar con el que se hospedaba (pues entre los bagandas los jóvenes no vivían con sus

padres) debía saltar sobre su esposa, algo que los bagandas consideraban sinónimo de tener sexo con ella. En caso de que la muchacha en su pubescer estuviera viviendo cerca de sus padres, una vez recuperada se esperaba que les informara sobre lo sucedido, tras lo cual su padre saltaba sobre su madre. Los bagandas pensaban que de no observarse la costumbre, la muchacha jamás podría tener hijos o que éstos morirían siendo todavía infantes. Por lo tanto, que los padres u otros familiares de la muchacha simularan tener relaciones sexuales era una ceremonia mágica para asegurar su fertilidad. Es significativo que entre los bagandas con frecuencia se le llamara matrimonio a la primera menstruación, y novia a la muchacha. El uso de estos términos apunta a una creencia como la de los siameses, a saber, que una muchacha tiene su primera menstruación como resultado de su desfloramiento por parte de uno entre una multitud de espíritus alados, y que ese mismo agente malévolo repite después, mes con mes, la herida así inflingida. Quizá por una razón semejante los bagandas imaginan que la mujer que no menstrúa ejerce una influencia maligna sobre los jardines, de modo que si trabaja en ellos los hace estériles, pues si ningún espíritu la ha fertilizado a ella misma, ¿cómo podría ésta fertilizar un jardín?

Reclusión de las jóvenes pubescentes entre las tribus de la meseta del Tanganyica

Entre los amambwe, uinamuanga, alungu y demás tribus de la gran meseta al oeste del lago Tanganyica[1], «cuando una jovencita descubre que ha llegado a la pubertad, abandona de inmediato la choza de su madre y se oculta en la hierba crecida a las afueras de la aldea, cubriendo su rostro con una manta y llorando amargamente. Hacia el atardecer, una de las ancianas —quien, en tanto directora de las ceremonias, recibe el nombre de *nachimbusa*— sale a buscarla, coloca una olla cerca del crucero, y en ella hierve un cocimiento hecho de varias hierbas con el que unge a la neófita. Al caer la noche, la anciana

lleva a la muchacha sobre sus espaldas de regreso a la choza de la madre. Una vez concluido el periodo acostumbrado de unos cuantos días, y tras haberle sacado brillo al piso de la choza, la muchacha puede volver a cocinar. Sin embargo, un mes después todo está listo para su iniciación. La novicia debe permanecer en la choza durante todo el periodo de iniciación, celosamente custodiada por las ancianas, quienes la acompañan cada vez que deja su habitación, cubriendo su cabeza con un pedazo de tela nativa a manera de velo. Las ceremonias duran por lo menos un mes». Durante este periodo las mujeres de la aldea mantienen vivas las percusiones y los cánticos en la choza de la madre de la jovencita, y ningún hombre tiene permitido entrar, excepto, según se dice, si es padre de gemelos. La directora de los ritos y las otras ancianas instruyen a la muchacha en los hechos elementales de la vida, los deberes del matrimonio, y las reglas de conducta, decoro y hospitalidad que una mujer casada debe observar. Entre otras cosas la doncella debe someterse a una serie de pruebas tales como saltar vallas, meter su cabeza en un collar hecho de espinas, y otras. Las lecciones que recibe son ilustradas con figuras de animales hechas de barro y con los en seres corrientes de la vida doméstica. Por otra parte, la directora de estudios decora las paredes de la choza con burdas imágenes, cada una con un significado especial y con una canción, que la muchacha debe comprender y memorizar. En esta descripción, la regla que establece que una doncella en su pubescer no debe ver el sol ni tocar la tierra parece estar implicada en la afirmación de que, habiendo descubierto su nueva condición, la jovencita se refugia en la hierba crecida y al caer la noche es llevada a casa en andas por una anciana.

Reclusión de las jó venes pubescentes en Nueva Irlanda

En Nueva Irlanda[2], las muchachas son confinadas durante cuatro o cinco años en pequeñas jaulas que tienen en la oscuridad y no les permiten poner los pies en el suelo. La cos-

tumbre ha sido descrita así por un testigo presencial: «Oí de un maestro acerca de la costumbre extraña relacionada con algunas de las jóvenes de aquí, así que he pedido al jefe que me llevase a la casa donde están. La casa era de unos ocho metros de largo y situada dentro de un cercado de cañas y bambúes, tenía atravesado en la entrada y colgando un haz de yerba para indicar que era absolutamente "tabú". Dentro de la casa había tres estructuras cónicas de dos metros y medio de altas y de unos cuatro de diámetro en el suelo, y a poco más de un metro de altura iban disminuyendo progresivamente. Estas jaulas estaban hechas de las anchas hojas del árbol pandanos[3], cosidas tan juntas que nada de luz y poco o ningún aire podía entrar. En uno de los lados de estas jaulas había una abertura ocluida por una doble puerta de hojas trenzadas de cocotero y de pandanos. A cerca de un metro de tierra tenían una plataforma de bambúes que formaba el suelo de la jaula. En cada una de estas estructuras me dijeron que estaba confinada una jovencita, y que había de permanecer allí por lo menos cuatro o cinco años sin permitírsele salir fuera de la casa. Difícilmente podía creer el cuento cuando lo oí; la cosa en conjunto me pareció demasiado horrible para ser verdad. Hablé al jefe diciéndole que deseaba ver el interior de las jaulas y ver también a las muchachas para poder regalarles algunos abalorios. Me contestó que era "tabú", prohibido para cualquier hombre, salvo para sus propias familias, el verlas. Yo supuse que la promesa de los abalorios actuó como un aliciente y él se marchó a buscar a una anciana, que era la encargada y la única que tenía permiso para abrir las puertas. Mientras esperábamos, pudimos oír a las muchachas hablando al jefe en tono quejumbroso, como si objetasen algo o expresasen su temor. Llegó al fin la vieja y desde luego que no me pareció un guardián o carcelero demasiado amable ni pareció gustarle la petición del jefe para permitirnos ver a las jóvenes, pues nos miró con cierto recelo. Sin embargo, abrió las

puertas cuando el jefe le ordenó que lo hiciera; entonces las muchachas nos atisbaron y cuan do les dije que lo hicieran, sacaron sus manos para tomar los abalorios. A propósito me senté un poco distante y sólo tendí las cuentecillas porque deseaba atraerlas fuera para poder inspeccionar el interior de las gayolas. Este deseo mío dio origen a otra dificultad, pues a aquellas jóvenes no les era permitido poner los pies en el suelo mientras estuvieran en cerradas en aquel lugar. Sin embargo, como ellas deseaban coger las cuentecillas, la ancia na salió a reunir algunas piezas de madera y bambú, las colocó en el suelo, y después fue hacia una de las muchachas y la ayudó a bajar, llevándola de la mano cuando ella andaba de un trozo de madera al otro, hasta llegar lo bastante cerca para coger los abalorios que tenía para ella. Entonces fui a mirar el interior de la gayola de donde había salido, pero apenas si pude meter dentro la cabeza, pues la atmósfera era muy cálida y sofocante. Estaba limpia y no contenía más que unos pocos entrenudos de bambú cortados, para contener agua. Sólo había espacio para que la muchacha estuviera sentada o echada en posición encogida sobre la plataforma de bambúes, y cuando las puertas estuvieran cerradas debía estar muy cerca de la completa oscuridad. A las muchachas no se les permite salir más que una vez al día para bañarse en un barreño o tazón grande colocado cer ca de cada jaula. Dicen que sudan profusamente. Están metidas en aquellas gayolas asfixiantes desde muy jóvenes y allí tienen que permanecer hasta que sean púberes, cuando las sacan de allí se brinda una gran fiesta matrimonial para ellas. Una de las jovencitas tenía 14 o 15 años y el jefe me dijo que llevaba allí cinco años, pero que pronto sería sacada. Las otras dos eran de ocho o 10 años de edad y tenían que quedarse allí varios años más[4]».

Entre los danom de Borneo, las niñas de ocho a 10 años son subidas a un cuartito o celda de la casa, quedando aisladas de toda relación con el mundo por un largo tiempo. La celda, co-

mo el resto de la casa, está elevada sobre el suelo por unos pilotes e iluminada por un solo ventanuco abierto hacia un sitio solitario, y de tal modo que la niña esté casi totalmente a oscuras. No puede dejar el cuartito con ningún pretexto ni aun para las necesidades más apremiantes. Nadie de su familia puede verla mientras permanece en su cubículo y sólo una esclava está destinada a su servicio. Durante su confinamiento solitario, que con frecuencia dura siete años, la muchacha se ocupa en tejer esterillas o en cualquier otro trabajo manual. Su cuerpo, por la prolongada falta de ejercicio, se desarrolla poco y cuando llega a la pubertad y sale del confinamiento su tez es pálida como la cera. Ahora le muestran el sol, la tierra, el río, las flores y los árboles como si acabara de nacer.

Reclusión de las jóvenes pubescentes entre los indios guaraníes, chiriguanos y lengua de Sudamérica

Cuando los síntomas del primer catamenio aparecían en una muchacha de la tribu, los indios guaraníes del sur de Brasil, en las fronteras paraguayas, cosían su hamaca con ella dentro, de modo que sólo quedase una pequeña abertura para respirar. En esta condición, envuelta y amortajada como un cadáver, la tenían por dos o tres días, tanto tiempo como durasen los síntomas, durante el cual tenía que observar el ayuno más completo. Terminado esto, la entregaban a una matrona, que le cortaba el pelo y le ordenaba abstenerse de comer carne de ninguna clase hasta que su cabello hubiera crecido lo bastante para ocultar sus orejas. Mientras tanto, los adivinos entresacaban augurios sobre su futuro a partir de las diferentes aves que pasaran volando o los animales que atravesaran por su camino. Si veían un perico, decían que iba a ser una charlatana; si un búho, que sería floja e inútil para las tareas del hogar, y otras cosas parecidas. En circunstancias similares, los chiriguanos del sureste de Bolivia alzaban hasta el techo a la jovencita dentro de su hamaca y allí la tenían un mes; en el segundo mes era bajada a medio camino del techo y en el tercero, unas viejas armadas

de palos entraban en la choza y corrían pegando estacazos sobre todo lo que encontraban, diciendo que estaban cazando a la serpiente que había mordido a la jovencita. Ante circunstancias similares, los indios lengua del Chaco paraguayo cuelgan una hamaca del techo de la vivienda con la jovencita dentro, y la dejan ahí por tres días y tres noches, tiempo durante el cual no le dan nada de comer excepto un poco de yerba mate o maíz cocido. Sólo su madre o su abuela pueden acercarse a ella; nadie más puede acercase ni hablarle. Si es necesario que baje de la hamaca por un rato, sus amigas tienen gran cuidado en impedir que pise a *Boyrusu*, una serpiente imaginaria que se la tragaría. Debe además tener mucho cuidado de no pisar los excrementos de las gallinas u otros animales, lo que podría causarle úlceras en la garganta y el pecho. Al tercer día la dejan bajar de la hamaca, le cortan el cabello y le ordenan que se siente en un rincón de la habitación con el rostro vuelto hacia la pared. No puede hablar con nadie, y debe abstenerse de comer carne y pescado. Durante casi un año debe seguir estas rigurosas medidas. Muchas jovencitas mueren o sufren lesiones permanentes debido a las privaciones que deben soportar a lo largo de este periodo. Sus únicas ocupaciones durante su confinamiento son hilar y tejer.

Reclusión de las jóvenes pubescentes entre los yuracares de Bolivia

Entre los yuracares, tribu india de Bolivia, al pie oriental de los Andes, cuan do una joven percibe los signos de la pubertad da aviso a sus padres. La madre solloza mientras el padre construye una choza pequeña de hojas de palma cerca de la casa. En esta choza encierra a su hija de modo que no pueda ver la luz y allí permanece cuatro días en ayuno riguroso. Entre tanto, con la ayuda de las mujeres del vecindario, su madre prepara una cantidad considerable de chicha, el aguardiente local, que vierte en artesas de madera y hojas de palma. La mañana del cuarto día, tres horas antes del amanecer, el padre de la jo-

ven, en sus mejores galas salvajes, llama a todos los vecinos dando fuertes voces. La doncella se sienta sobre una piedra y todos los huéspedes le cortan cada uno un bucle de cabello, el cual se apresuran a esconder en la oquedad del tronco de un árbol en las profundidades de la selva. Cuando todos han hecho esto y se han sentado solemnemente de nuevo en círculo, la muchacha le ofrece a cada uno una calabaza rebosante de una chicha muy fuerte. Antes de que dé inicio la borrachera, los padres realizan una singular operación en los brazos de sus hijos, sentados a su lado: cogen un hueso muy filoso de mono y lo frotan contra una especia pungente; luego, pinchan la piel del brazo de su hijo y la atraviesan con el hueso de lado a lado, tal como un cirujano introduciría un sedal. Repiten la operación hasta que el brazo del joven tenga hoyos a intervalos regulares desde el hombro hasta la muñeca. Casi todos los que participan en el festival tienen estas heridas, que los indígenas llaman *culucute*. Disponiéndose de este modo a pasar un buen día, beben, tocan flautas, cantan y bailan hasta el anochecer. Llueva, truene o relampaguee, nada de esto contribuye a menguar el entusiasmo general o impedir que el mismo continúe hasta después de que el Sol se ponga. La razón para perforar los brazos de los jóvenes es volverlos cazadores diestros; a cada perforación el sufriente muchacho es reconfortado con la promesa de que la cirugía infaliblemente le atraerá algún tipo de gamo o pez. La misma operación se efectúa en los brazos y piernas de las mu chachas con el fin de que sean valientes y fuertes; incluso los perros son operados con el objeto de que sean mejores persiguiendo a los gamos. A lo largo de los cinco o seis meses siguientes, la doncella debe cubrir su cabeza con cortezas de árbol y abstenerse de hablar con hombres. Los yuracares piensan que, de no someter a las jovencitas a tan severa ordalía, los hijos de éstas tarde o temprano perecerían a causa de algún acciden-

te, como la mordedura de una serpiente o de un jaguar, la caída de un árbol, la herida de una flecha y demás desgracias.

Reclusión de las jóvenes pubescentes entre los indios del Gran Chaco

Reclusión de las jóvenes pubescentes entre los indios de Brasil

Para los matacos o mataguayos, tribu india del Gran Chaco, la niña pubescente tiene que permanecer en reclusión por algún tiempo. Se tiende en un rincón de la cabaña, cubierta de ramaje u otras cosas, sin mirar ni hablar con nadie, y durante ese tiempo no puede comer carne ni pescado. Mientras tanto, un hombre toca un tambor frente a la casa. Igualmente, entre los tobas, otra tribu india de la misma región, tan pronto como la hija de un jefe alcanza la madurez sexual, se la encierra en casa por dos o tres días; todos los hombres de la tribu recorren la comarca en busca de gamos y pescado para un banquete, y frente a la casa un indio mataco se dedica a tocar el tambor, cantar y bailar sin cesar, día y noche, hasta que concluye el festival. Puesto que la celebración se prolonga por dos o tres semanas es fácil imaginar que este músico termina completamente exhausto. Carne y bebida le son servidas en el sitio mismo donde él agasaja a las musas con ahínco. El evento concluye con un saturnal y una orgiástica borrachera. Entre los yaguas, una tribu india del Alto Amazonas, la niña pubescente es encerrada por tres meses en una choza apartada en la selva, adonde su madre le lleva alimentos todos los días. Cuando una niña de la tribu penguenches percibe en su cuerpo los signos del primer catamenio, su madre la confina a un rincón de la choza, el cual es aislado con sábanas, y le prohíbe mirar a cualquier hombre. Al día siguiente, muy temprano por la mañana y una vez más al anochecer, dos mujeres la sacan y la obligan a correr hasta quedar exhausta; en el intervalo debe mantenerse recluida en su rincón. A la mañana siguiente deposita tres fardos de lana junto al camino, cerca de la casa, para indicar que ahora es una mujer. Entre los passes, mauhes y otras tribus del Brasil, se cuelga del techo una

hamaca con la joven pubescente dentro, y ahí debe ayunar por un mes o el tiempo que ella pueda resistir. A mediados del siglo XVI, uno de los primeros colonizadores en Brasil describió la terrible prueba a la que debían someterse las niñas en su pubescer entre los indios de la costa sureste de ese país, cerca del actual Río de Janeiro: cuando una niña alcanzaba este periodo crítico de la vida, le quemaban el cabello o se lo afeitaban; luego, la colocaban sobre una piedra lisa y con el diente de un animal le hacían una herida desde los hombros y a lo largo de toda la espalda, hasta quedar bañada en sangre. Después, sobre las heridas le frotaban las cenizas de una calabaza silvestre, la ataban de manos y pies, y la tendían y en volvían apretadamente en una hamaca de modo que nadie pudiera verla. Ahí debía permanecer por tres días sin comer ni beber. Pasados los tres días, bajaba de la hamaca apoyándose en la piedra lisa, pues sus pies no debían tocar el suelo. Si tenía que hacer sus necesidades, una familiar mujer la cargaba sobre sus espaldas y la sacaba, llevando consigo brasas para impedir que influencias malignas entrasen al cuerpo de la niña. De vuelta en la hamaca, tenía ahora permitido comer un poco de harina y raíces cocidas, y beber agua, pero no podía probar sal ni carne. Así continuaba hasta el final de su primer periodo menstrual cuando le hacían una herida profunda en el pecho y el vientre, y a lo largo de la espalda. Todavía durante el segundo mes debía permanecer en la hamaca, pero la regla de abstinencia era menos rígida y tenía permitido hilar. Al tercer mes la tiznaban de negro con un pigmento especial y podía ir de aquí para allá sin restricciones.

Reclusión de las jóvenes pubescentes entre los indios de la Guayana

Costumbre de apalear a las jóvenes y someterlas a las mordeduras de hormigas

Entre los macusis de la Guayana Británica, cuando una joven muestra los primeros signos de pubertad es colgada dentro de una hamaca en el sitio más alto de la cabaña. Los primeros días no abandonará la hamaca de día; pero pue de bajar de noche, encender

una lumbre y pasar la noche junto al fuego, pues de no hacerlo podría llenársele de granos la garganta, el cuello y otras partes del cuerpo. Mientras los síntomas se hallen en su punto álgido, ayunará rigurosamente. Cuando han disminuido, bajará de su hamaca y tomará como habitación un pequeño compartimento hecho para ello en el ángulo más oscuro de la cabaña. Por la mañana cocinará su comida pero deberá hacerlo en una lumbre separada y en una vajilla personal. Después de unos 10 días llega el hechicero y desvirtúa el hechizo farfullando conjuros y halitando sobre ella y sobre todos los objetos valiosos que con ella han estado en contacto; los cacharros y vasijas que usó para beber y comer los rompe y entierra los fragmentos. Después de su primer baño, la muchacha debe dejarse apalear por su madre con varas sin emitir un grito. Al final del segundo periodo menstrual la apalea su madre por segunda y última vez. Ahora está «pura» y puede mezclarse con la gente. Otros pueblos de Guayana, después de tener a la joven en su hamaca en lo alto de la choza durante un mes, la someten a las mordeduras, muy dolorosas, de unas hormigas grandes. En ocasiones, además de ser mordida por las hormigas, la sufriente tiene que ayunar día y noche mientras permanezca izada dentro de la hamaca, así que cuando por fin la bajan está hecha un esqueleto. Se dice que la intención de que las hormigas la muer dan es hacerla fuerte para soportar la carga de la maternidad. Entre los uaupes del Brasil se recluye en casa a las niñas pubescentes por un mes, permitiéndoseles únicamente una pequeña cantidad de pan y agua. Luego son sacadas y presentadas ante sus familiares y amigas, cada uno de los cuales las golpea cuatro o cinco veces con pedazos de *sipo* (una trepadora elástica) hasta que caen desmayadas o muertas. Si se recuperan, la operación se repite cuatro veces más a intervalos de seis horas, y se considera una ofensa para los padres no aporrearlas con fuerza. Mientras tanto, se han preparado ollas con carne y pescado; los *sipos* son sumergidos

en ellas y luego ofrecidos a las niñas para que los laman, convirtiéndose de este modo en mujeres núbiles.

Originalmente los azotes y las mordeduras fueron una forma de purificación; en una época posterior se les ha interpretado como una prueba de valor y resistencia

Podemos tener la certeza de que la costumbre de someter a las muchachas en tales ocasiones a las mordeduras de hormigas o los azotes de varas no tiene como objeto castigarlas o poner a prueba su resistencia, sino purificarlas, logrando así expulsar las influencias malignas que se cree asedian y rodean a las niñas en esa condición. Asimismo, es probable que originalmente los golpes o azotes, entendidos como un rito religioso o ceremonial, fueran una forma de purificación. Su propósito era anular y expulsar cualquier contagio peligroso, caracterizado como demoniaco o no, que supuestamente iba adherido físicamente, aunque de manera imperceptible, al cuerpo de la sufriente. La finalidad del acto de golpear no era causarle dolor a la persona golpeada, del mismo modo como, entre nosotros, no lo es en el caso de una operación quirúrgica; el dolor era un accidente necesario y nada más. En una época posterior, estas costumbres fueron interpretadas de un modo distinto, y el dolor dejó de ser un accidente para convertirse en el objeto central de la ceremonia, ahora considerada ya sea como una prueba de resistencia impuesta a las personas en las etapas críticas de la vida o como una forma de mortificar la carne para beneplácito de la divinidad. Sin embargo, el ascetismo, en cualquiera de sus variantes, jamás ha sido primitivo. El salvaje, es cierto, en determinadas circunstancias se someterá voluntariamente a sufrimientos y privaciones que a nosotros nos parecen completamente innecesarios, pero jamás actuará así a menos que crea que al hacerlo obtendrá una ventaja temporal auténtica. El dolor por el dolor, sea como disciplina moral en esta vida o como medio para asegurar una inmortalidad gloriosa en el más allá, no es algo que de manera deliberada el salvaje se proponga alcanzar.

Reclusión de las jóvenes pubescentes en Camboya

En Camboya, una joven al llegar su pubertad debe quedar en la cama y bajo un mosquitero donde estará por 100 días. Usualmente, sin embargo, se consideran bastantes cuatro, cinco, 10 o 20 días y aun así, en un clima caluroso y bajo las mallas tupidas de las cortinas es bastante penoso. Según otro relato, de una doncella camboyana en pubertad se dice que «entra en la sombra». Durante su re tiro, el que según el rango y posición de la familia puede durar desde unos pocos días a varios años, tiene que cumplir con un gran número de preceptos tales como no ser vista por un hombre extraño, no comer carne o pescado y otros parecidos. No debe salir ni a la pagoda. Pero este estado de reclusión es suspendido durante los eclipses; en esos momentos sale fuera y hace sus oraciones al monstruo que se supone causa los eclipses cogiendo los cuerpos celestes entre sus dientes. Este permiso para romper su regla de con finamiento y salir durante un eclipse muestra cuán literalmente se interpreta el entredicho que prohíbe a las doncellas mirar al sol cuando llegan a la madurez sexual.

II

Huellas de la reclusión de jóvenes pubescentes en los cuentos populares. La historia danesa de la muchacha que no debía ver el sol

Hay que suponer que una superstición tan extensamente difundida como ésta, ha dejado huellas en las leyendas y cuentos populares. Y así ha sucedido. En una historia danesa leemos de una princesa que estaba predestinada a ser llevada por un brujo si alguna vez, antes de cumplir los 30 años, caían sobre ella los rayos del sol. Así, su padre el rey la mantenía encerrada en el palacio y había mandado bloquear todas las ventanas al oriente, sur y poniente, por temor a que algún rayo del sol cayese sobre su querida hija, perdiéndola entonces para siempre. Sólo al caer la noche, cuando el sol se ha-

bía metido, la princesa podía pasear un rato por el hermoso jardín del castillo. Con el tiempo arribó un príncipe con fines matrimoniales, seguido de un séquito de magníficos caballeros y escuderos montados sobre caballos resplandecientes con oro y plata. El rey informó al príncipe que le entregaría a su hija como esposa a condición de que no la llevara a vivir con él hasta que tuviera 30 años; en cambio, él viviría con ella en el castillo, cuyas ventanas miraban únicamente hacia el norte. El príncipe aceptó, y entonces se casaron. La novia tenía apenas 15 años, y otros 15 largos y tediosos años debían pasar antes de que pudiera salir del sombrío torreón, respirar aire puro y ver el sol. A pesar de todo, ella y su galante marido se amaban y eran felices. A menudo se sentaban tomados de la mano mirando a través de la ventana que daba hacia el norte y hablaban de lo que harían cuando fueran libres. De cualquier modo, era un poco aburrido mirar siempre a través de la misma ventana y no ver otra cosa que no fueran las arboledas del castillo, las colinas distantes y las nubes deslizándose silenciosamente. Pero un día aconteció que todos los residentes del palacio se habían marchado a un castillo vecino a presenciar un certamen y otras festividades, y como de costumbre la joven pareja tuvo que quedarse sola, asomada a la ventana que miraba hacia el norte. Permanecieron sentados en silencio por un rato contemplando las colinas. Era un día triste y gris, el cielo estaba nublado, y parecía que llovería. Finalmente el príncipe dijo: «Hoy no brillará el sol. ¿Por qué no montamos en un carruaje y alcanzamos al resto en el certamen?» Su joven esposa aceptó con gusto, pues anhelaba ver más del mundo que esas eternas arboledas verdes y esas eternas colinas azules, que era todo lo que ella veía siempre desde la ventana. Así, los caballos fueron enganchados al carruaje, y éste cascabeleó hasta la entrada donde la pareja ascendió y partió. Al principio todo iba bien. Las nubes pendían al ras de las arboledas, el viento susurraba entre los árboles; difí-

cilmente podría imaginarse un día más lóbrego. Se unieron entonces a los demás en el otro castillo y tomaron sus asientos para presenciar las justas en la liza. Observaban con tal atención el vistoso espectáculo de los corceles en su cabriolar, los ondeantes pendones y las deslumbrantes armaduras de los caballeros, que no notaron el cambio, el fatal cambio, en el clima. El viento se había levantado y comenzaba a dispersar las nubes; de pronto el sol salió dejando caer su gloria como una aureola sobre la joven esposa, que al instante desapareció. Apenas la había perdido de su lado cuando su esposo también desapareció misteriosamente. El certamen se suspendió en medio de la confusión. El despojado padre corrió a casa y se encerró en el oscuro castillo del que se había marchado la luz de su vida. Las verdes arboledas y las colinas azules aún podían verse desde la ventana que miraba al norte, pero los jóvenes rostros que desde ahí contemplaban con tanta añoranza se habían marchado, al parecer, para siempre[5].

Historia tirolesa de la muchacha que no debía ver el sol

Una historia tirolesa narra el fatal destino de una encantadora doncella de cabellos de oro que acabaría en el estómago de una ballena si alguna vez los rayos del sol la iluminasen. Al enterarse de su incomparable belleza, el rey de la comarca envió por ella para desposarla. La hermosa doncella fue llevada al palacio por su hermano en un carruaje cuidadosamente cerrado, con él mismo sentado sobre la caja y llevando las riendas. En el camino se cruzaron con dos espantosas brujas que, fingiendo estar exhaustas, le suplicaron al hermano de la doncella para que las llevara en el carruaje. Al principio éste se negó a ayudarlas, pero, de noble corazón, su hermana le pidió que se apiadara de las pobres mujeres con los pies molidos. Ya uno puede fácilmente imaginar que la doncella ignoraba la verdadera identidad de las mujeres. Reticente, el hermano bajó de la caja y abrió la puerta del carruaje; las dos brujas subieron riendo

para sus adentros. Así, apenas se había sentado el hermano sobre la caja y fustigado los caballos, cuando una de las perversas brujas ya había hecho un agujero en el carruaje cerrado. Al instante un rayo de sol cruzó por el agujero e iluminó a la hermosa doncella. Ésta desapareció del carruaje y fue transportada como por arte de magia al estómago de una ballena en un mar cercano. ¡Puede uno imaginar la consternación del rey cuando abrió la puerta del carruaje y, en vez de su radiante prometida, emergieron las dos espantosas arpías!

Historias griegas modernas sobre la doncella que no debía ver el sol

En un cuento griego moderno se narra cómo los Hados predicen que una princesa debe evitar que el sol la ilumine cuando cumpla 15 años, pues si esto llegase a suceder, se convertiría en una lagartija. En otro relato griego moderno el sol le concede una hija a una mujer estéril a condición de que la niña será suya de nuevo cuando cumpla los 12 años. Así, cuando la niña llega a esa edad, la madre cierra puertas y ventanas, y tapa todas las grietas y resquicios para impedir que el sol entre y se lleve a su hija. Sin embargo, olvida obstruir la cerradura de la puerta, y un rayo de sol se cuela por ahí llevándose a la niña. En una historia siciliana un vidente predice que un rey tendrá una hija que, al llegar a los 14 años, concebirá un hijo del sol. Así, cuando la niña nació el rey la encerró en una torre solitaria sin ventanas, por temor a que los rayos del sol la iluminasen. Cuando la niña estaba casi por alcanzar los 14 años, sucedió que sus padres le enviaron un pedazo de cabrito asado que contenía un filoso hueso. Con este hueso ella hizo un agujero en la pared y un rayo solar atravesó por ahí y la dejó encinta.

La leyenda de Dánae y su paralelo en una leyenda kirguisia

La antigua leyenda griega de Dánae[6], que fue encerrada por su padre en una cámara subterránea o en una torre de bronce, pero que fue embarazada por Zeus, que llegó a ella en forma de lluvia de oro, quizá pertenece a esta misma clase de

cuentos. Tiene su contrafigura en la leyenda que los kirguisios de Siberia cuentan de sus antepasados. Un kan tenía una hermosa hija encerrada en una casa oscura de hierro para que ningún hombre pudiera verla. Una anciana la cuidaba y cuando la niña llegó a ser mujer preguntó a la anciana: «¿Dónde vas con tanta frecuencia?» «Niña mía —dijo la vieja dama—, allá fuera hay un mundo brillante y en ese mundo brillante viven tu padre y tu madre y también toda clase de gente. Allí es donde voy». La doncella la dijo: «Madre buena, yo no le diré a nadie, pero enséñame ese mundo brillante». De este modo, la mujer anciana sacó a la muchacha de la casa de hierro y cuando ella vio el mundo brillante se tambaleó y perdió el conocimiento; el ojo de Dios cayó sobre ella, dejándola embarazada. Su padre, encolerizado, la puso en un arcón de oro y la envió flotando sobre la anchura del mar (el oro encantado puede flotar en el país de las hadas). La lluvia de oro de la fábula griega y el ojo de Dios de la leyenda kirguisia probablemente representan los rayos del sol y el sol mismo.

III

La razón para recluir a las jóvenes pubescentes es el temor a la sangre menstrual

El motivo de las restricciones con tanta frecuencia impuestas a las jóvenes al llegar a la pubertad es el temor profundamente inculcado que por la sangre menstrual abrigan casi todos los pueblos primitivos. Le temen en todo tiempo, pero especialmente en su primera aparición; por eso las restricciones que oprimen a las mujeres en su primera menstruación suelen ser más rígidas que las que han de cumplir en cualquier subsecuente recurrencia de ese manar misterioso.

Temor a las mujeres menstruantes y su reclusión entre los aborígenes de Australia

Así, en la tribu australiana de la bahía de la Reunión hay o había una «superstí-

ción que obliga a la mujer a separarse del campamento durante el tiempo de su indisposición mensual, y siempre que un joven o un muchacho se aproxime deberá advertírsele y éste hará inmediatamente un rodeo para evitarla. Si es negligente en esto, se expone a ser regañada y a veces apaleada fuertemente por su marido o pariente más cercano, pues a los muchachos se les ha dicho desde su infancia que si ven la sangre pronto se quedarán canosos y su vigor decaerá prematuramente». Sobre los aborígenes de Australia meridional en general, leemos que existe una «costumbre por la cual todos los niños y los jóvenes no iniciados deben dormir a cierta distancia de las chozas de los adultos, y marcharse sin excepción por la mañana tan pronto como sale el sol y los nativos comienzan a salir. Esto es para evitar que vean a las mujeres, algunas de las cuales pudieran estar menstruando; además, se cree que si éstas son vistas por hombres jóvenes ello acarrearía resultados funestos». Asimismo, en estas tribus las mujeres menstruantes «no tienen permitido comer ningún tipo de pescado ni acercarse al agua, pues existe la superstición de que si una mujer en ese estado se acerca al agua, los hombres no pueden esperar ningún éxito en la pesca». Igualmente, entre los nativos del río Murray, las mujeres menstruantes «no tenían permitido acercarse al agua por temor a aterrorizar a los peces. Por la misma razón, tampoco tenían permitido comerlos. Durante su periodo una mujer jamás atravesaría el río en una canoa, y ni siquiera acarrearía agua al campamento. Bastaba con que dijera *thama* para asegurar que su esposo se encargara él mismo de traer agua». Los dieri de la Australia central creen que si una mujer en esas épocas comiera pescado o se bañara en el río, todos los peces morirían y el río quedaría seco. En esta tribu una marca hecha con almagre alrededor de la boca de una mujer indica que ella está con sus reglas, y nadie se atrevería a ofrecer pescado a una mujer así. Los arunta de la Australia central prohíben a las mujeres

menstruantes recolectar los bulbos del *irriakura*, que constituye un artículo importante para la dieta de los hombres y aun de las mujeres. Creen que si alguna mujer desobedece este precepto, la provisión de bulbos decaerá.

Temor a las mujeres menstruantes y su reclusión entre los indios norteamericanos

En la mayoría de las tribus de indios norteamericanos había la costumbre de que las mujeres menstruantes se retiraran del campamento o pueblo para pasar el periodo de su impureza en chozas o abrigos para su uso. Allí vivían apartadas, comiendo y durmiendo solas, calentándose en hogueras propias y absteniéndose estrictamente de toda comunicación con los hombres, que a su vez las eludían como si estuvieran apestadas. Los muebles usados en estas chozas menstruales no debían usarse en las otras chozas, ni siquiera el pedernal y eslabón de acero con el que en antaño se encendía el fuego. Nadie tomaría el fuego de una mujer en su aislamiento. Si por ignorancia un hombre blanco le pidiera a una mujer encender su pipa en el fuego de ésta, ella se negaría a cumplir la petición diciendo que le causaría sangrado por la nariz, dolores de cabeza y finalmente caer enfermo.

Costumbres y creencias de los indios carriers respecto a las mujeres menstruantes

Entre los carriers[7] tan pronto como una niña experimentaba su primer flujo menstrual, que de acuerdo con la constitución femenina es una descarga espontánea, su padre se sentía con la obligación de expiar el estado supuestamente pecaminoso de su hija mediante una improvisada donación de ropa entre los nativos. El periodo femenino era considerado un estado de legítima impureza, fatídico tanto para el hombre que hubiera tenido algún tipo de contacto, aun indirecto, con la mujer, como para la mujer misma que no observara escrupulosamente todos los ritos prescritos por la tradición para las personas en su estado.

Reclusión de las jóvenes pubescentes entre los carriers

«Tras entrar a esta etapa de su vida, la doncella era inmediatamente apartada de toda compañía, aun la de sus padres, y forzada a vivir sola en una pequeña choza de ramas, lejos de los caminos batidos y de la mirada de los viandantes. Puesto que supuestamente ejercía una influencia maléfica sobre cualquier hombre que por accidente llegase a mirarla, tenía que vestir una especie de tocado que servía al mismo tiempo de velo, bonete y manteleta. Estaba hecho de piel curtida, con la cara anterior en forma de una amplia orla que le ocultaba por completo el rostro y el pecho; sobre la cabeza formaba un ajustado gorro o bonete, y finalmente caía en una amplia banda casi hasta los talones. Una tía paterna elaboraba el tocado y lo colocaba en público sobre la cabeza de la niña, recibiendo a cambio un obsequio de parte de su padre. Tres o cuatro años después, cuando concluía el periodo de aislamiento, era únicamente esa tía quien tenía el derecho de retirar el tocado ceremonial de su sobrina. Por otra parte, los dedos de la niña, sus muñecas, tobillos y el área justo debajo de las rodillas eran ceñidos con anillos ornamentales y brazaletes de tendón con el fin de protegerla contra las influencias malignas que supuestamente la dominaban. De un cinto alrededor de su talle pendían dos implementos óseos llamados respectivamente *tsoenkuz* ("tubo óseo") y *tsiltsoet* ("rascador para la cabeza"). El primero era un hueso vacío de cisne usado para beber, pues cualquier otra forma de beber le estaba prohibida. El segundo era un hueso en forma de tridente que usaba siempre que tuviera deseos de rascarse la cabeza, pues se pensaba que el contacto directo de los dedos con la cabeza era perjudicial para su salud. Durante su reclusión se la llamaba *asta*, es decir, <enterrada viva> en lengua carrier, y debía someterse a un riguroso ayuno y abstinencia. Sólo tenía permitido comer pescado seco, cocinado en un pequeño recipiente de corteza de árbol que nadie más podía tocar; en especial debía abstenerse de comer

cualquier tipo de carne roja y pescado fresco. Pero aquí no terminaban sus suplicios: el mero contacto, aun a distancia, con estos dos tipos de alimento era tan temido que tenía prohibido cruzar los caminos o senderos públicos, así como los atajos de los animales. Cada vez que una imperiosa necesidad la obligaba a cruzar por estos lugares, debía hacerlo sobre las espaldas de alguien, por temor a que contaminase a los gamos que por ahí habían pasado o a las carnes que habían sido transportadas por esos caminos; esto le ayudaba además a protegerse a sí misma contra comida tabuada y, por lo tanto, deletérea para ella. Igualmente, no tenía permitido vadear ríos o lagos, por temor a que debido a ello murieran los peces.

»De igual modo, el antiguo código ritual prescribía para las mujeres en esta condición elemental comer tan poco como les fuera posible, y permanecer recostadas, en especial durante cada flujo menstrual, no sólo como consecuencia natural del ayuno prolongado y la debilidad resultante, sino sobre todo como expresión de un auténtico espíritu penitente, expresión que se creía era recompensada con una larga vida y buena salud en el futuro. Estas mortificaciones y reclusión no duraban menos de tres o cuatro años».

Reglas similares de reclusión aplicadas a mujeres menstruantes en los antiguos códigos indios, persas y hebreos

Al investigador filosófico de la naturaleza humana no le resultará extraño observar, o reconocer, que ideas profundamente arraigadas en la mente del salvaje reaparecen, en una etapa más avanzada de la sociedad, en los prolijos códigos elaborados por legisladores con el fin de guiar a su pueblo y quienes afirman haber llegado a las reglas inculcadas por inspiración directa de la divinidad. Independientemente de cómo la expliquemos, la semejanza que existe entre las primeras palabras oficiales de la deidad y las ideas de los salvajes es indiscutiblemente profunda y reveladora, ya sea porque en esos primeros días, como algunos suponen, Dios se co-

municaba directamente con los hombres, o, como otros sostienen, porque el hombre tomó equivocadamente sus pensamientos, primitivos y oscilantes, por revelaciones divinas. Sea como fuere, lo cierto es que con notable unanimidad varios legisladores antiguos plantearon, o les fue revelada, la impureza esencial de la mujer durante su periodo menstrual. Manú[8], el legislador hindú que profesaba haber recibido sus institutos del creador Brahman, nos informa que la sabiduría, la energía, la fuerza, la vis ta y la vitalidad de un hombre se destruyen por completo si se acerca a una mujer menstruante; por el contrario, si la evita, su sabiduría, energía, fuerza, vista y vitalidad se incrementan. El legislador persa Zoroastro, quien, si hemos de creer en lo que dice, recibió su código de boca del ser supremo Ahura Mazda, dedicó especial atención al tema. Según él, el flujo menstrual, por lo menos en sus manifestaciones anormales, es obra de Ahriman, el demonio. Por lo tanto, mientras esté presente, la mujer «es impura y está poseída por el demonio; debe mantenérsele recluida, lejos de los fieles a los que contaminaría con tan sólo tocarles, y del fuego al que su simple mirada arruinaría. No debe permitírsele comer tanto como desee, pues el vigor que así adquiriría pasaría a los demonios. No deben dársele los alimentos directamente en la mano, sino hacérselos llegar desde lejos en un largo y pesado cucharón». Moisés[9], el legislador hebreo cuyo legado divino, como en el caso de Manú o Zoroastro, rara vez es puesto en duda, aborda el tema con mayor detalle aún; sin embargo, dejo al lector la tarea de comparar sus inspiradas ordenanzas con las regulaciones meramente humanas de los indios carrier a las que tanto se asemejan.

Supersticiones alrededor de las mujeres menstruantes en la Europa antigua y moderna

En la enciclopedia más antigua que poseemos —la *Historia natural*, de Plinio—, la lista de los peligros que pueden provenir de la menstruación es más larga que la de los propios bárbaros. Según Plinio, el tacto de una mujer menstruante con-

vertía el vino en vinagre, atizonaba los granos, mataba los semilleros, plagaba las huertas de parásitos, hacía caer prematuramente los frutos de los árboles, nublaba los espejos, embotaba las navajas, oxidaba el hierro y el latón (especialmente en luna menguante), mataba las abejas o al menos las alejaba de sus colmenares, hacía abortar a las yeguas, y así sucesivamente[10]. De modo análogo, en varios sitios de Europa todavía se cree que si una mujer con su regla entra en una bodega, la cerveza se acedará; si toca cerveza, vino, vinagre o leche, se estropearán; si hace conservas, se pudrirán; si monta en yegua, ésta abortará; si toca capullos de flores, se secarán; si trepa por un cerezo, se secará. En Brunswick la gente cree que si una mujer menstruante asiste a la matanza de un cerdo, la carne se pudrirá. En la isla griega de Calymnos, una mujer durante el periodo no puede ir al pozo a sacar agua, ni cruzar una corriente de agua, ni entrar en el mar. Su presencia en una lancha dicen que levanta una tormenta.

El objeto de recluir a las mujeres menstruantes es neutralizar las influencias peligrosas que se supone emanan de ellas en esa condición

Suspensión entre el cielo y la tierra

Así, vemos que el objeto de recluir a las mujeres durante la menstruación es neutralizar las influencias peligrosas que se supone emanan de ellas en esos momentos. Que el peligro que se cree sea especialmente gran de en la primera menstruación se deduce de las precauciones extraordinarias tomadas en el aislamiento de las jóvenes en esta crisis. Dos de estas precauciones han sido ya relatadas, las prohibiciones de tocar el suelo y de ver el sol. El efecto general de estas leyes es mantenerlas en suspensión, por decirlo así, entre el cielo y la tierra. Ya sea envueltas en su hamaca y suspendidas lo más cerca posible del techo, como en Sudamérica, o elevadas sobre el suelo en una jaula oscura y estrecha como en Nueva Irlanda, puede considerárseles como apartadas del medio de hacer daño, puesto que, hallándose apartadas de la tierra y del sol, no

pueden emponzoñar ninguna de esas grandes fuentes de vida con su mortífero contagio. En dos palabras: quedan convertidas en inocuas por estar «aisladas», hablando en términos de electricidad. Mas todas estas precauciones para aislar a las muchachas se toman tanto en consideración a su propia seguridad como por la seguridad de los demás, pues se piensa que ellas mismas sufrirían si fuesen negligentes con el régimen prescrito. Así, las jovencitas zulúes creen que se consumirían hasta convertirse en esqueletos si el sol brillase sobre ellas en su pubescencia. Asimismo, las jovencitas de algunas tribus del Brasil piensan que transgredir las reglas podría significar llagas en su cuello y garganta. Resumiendo, a la joven se le considera como si estuviese cargada de una poderosa energía que, de no sujetarse, puede destruirla a ella y destruir todo lo que se ponga en contacto con ella. Represar esta energía dentro de los límites necesarios a la seguridad de todos aquellos a quienes atañe es el fin que se proponen estos tabúes.

La misma explicación es aplicable a las leyes similares de reclusión observadas por reyes divinos y sacerdotes

Suspensión entre el cielo y la tierra

La misma explicación es aplicable a la observancia de las mismas leyes por parte de reyes divinos y sacerdotes. La impureza, como la llaman, de los púberes y la santidad de los hombres sagrados no difieren materialmente una de otra en la mente primitiva. No son sino diferentes manifestaciones de la misma energía misteriosa que, como la energía general, no es en sí buena ni mala, sino que se hace benéfica o maléfica según su aplicación. En conformidad con esto, si tanto las púberes como los personajes divinos no pueden tocar el suelo ni ver el sol, la razón es, por un lado, el temor de perder su divinidad al contacto con la tierra o cielo, descargándose con violencia mortal en uno u otro, y por todo lado, la aprensión de que el ser divino así vaciado de su virtud etérea, pudiera por esto quedar incapacitado para la futura ejecución de sus funciones mágicas, de cuya apropiada

descarga se cree que depende la seguridad de la gente y aun del mundo. Así, las leyes en cuestión tienen como objeto conservar la vida de la persona divina y, con ella, la de sus súbditos y adoradores. En ninguna parte se piensa que pueda estar su preciosa y aun más peligrosa vida tan segura y ser tan inocua como cuando no se halla ni en el cielo ni en la tierra, sino suspendida entre los dos.

Historias de inmortalidad alcanzada por suspensión entre el cielo y la tierra

En las leyendas y los cuentos populares, donde aparecen reflejadas las ideas de épocas tempranas, encontramos esta suspensión entre el cielo y la tierra atribuida a seres dotados con el codiciado, y no obstante gravoso, don de la inmortalidad. Se dice que los ajados restos de la inmortal sibila fueron preservados en un jarrón o urna que colgaba en un templo de Apolo en Cumas; y cuando la traviesa chiquillería, quizá exhausta de jugar en las calles soleadas, buscaba la sombra del templo, se divertía reuniéndose debajo del tradicional jarrón y llamando «Sibila, ¿qué deseas?» Una voz cavernosa, como un eco, solía responder desde la urna: «Deseo morir[11]». Una historia, recogida de los labios de un campesino alemán en Thomsdorf, cuenta que hubo una vez una niña en Londres que deseaba vivir por siempre; de ahí el dicho:

Londres, Londres es una ciudad hermosa.
una doncella imploraba vivir por siempre.

Y aún vive, suspendida en una canasta en una iglesia, y cada día de san Juan, alrededor del mediodía, come un panecillo. Otra historia alemana cuenta de una dama que residía en Danzig y que era tan rica y tan bendecida con todo lo que la vida puede ofrecer que deseaba vivir por siempre. Así, cuando llegó su final, en realidad no falleció sino que simplemente fingió morir, y al poco tiempo la encontraron en la oquedad de una columna en una iglesia, mitad de pie mitad sentada, inmóvil. Nunca movía sus miembros, pero era obvio que estaba viva, y

ahí sigue hasta este bendito día. Cada día de Año Nuevo el sacristán se acerca y pone un bocado de la hostia en su boca, y es de esto tan sólo de lo que vive. Innumerables veces se ha lamentado por su deseo fatal con el que puso esta vida transitoria por encima de la dicha eterna del cielo. Una tercera historia alemana cuenta de una noble doncella que abrazó el mismo deseo insensato de inmortalidad. Así, la depositaron en una canasta y la colgaron en un iglesia, y allí yace suspendida sin morir jamás, a pesar de que son varios los años que desde entonces han ido y venido. Sin embargo, cierto día de cada año le dan un panecillo, y ella lo come y grita: «¡Por siempre! ¡Por siempre! ¡Por siempre!» Y tras haber gritado de este modo, una vez más guarda silencio hasta el año siguiente en la misma fecha, y así sucederá por siempre jamás. Una cuarta historia, recogida cerca de Oldenburgo en Holstein, cuenta de una jovial señora que comía y bebía, y vivía muy felizmente, y tenía todo lo que su corazón podía desear, y deseaba vivir para siempre. Los primeros 100 años todo marchó bien, pero después comenzó a encogerse y arrugarse, hasta que finalmente no pudo ni caminar ni sostenerse ni comer ni beber. Mas morir no le fue posible. Al principio la alimentaban como a una criatura, pero cuando se hizo más y más pequeña la pusieron en una botella de vidrio y la colgaron en una iglesia. Y ahí yace suspendida todavía, en la iglesia de Santa María en Lübeck. Es pequeña como un ratón, pero una vez al año se mueve.

Capítulo 3

Los fuegos de Bálder[*]

I

De cómo Bálder, el dios bello y bueno, murió golpeado por el muérdago

Una deidad cuya vida puede decirse en cierto sentido que no estaba ni en el cielo ni en la tierra, sino entre ambos, era el norso Bálder, el dios bello y bueno, el hijo del gran dios Odín y el más sabio, amable y amado de todos los inmortales. La historia de su muerte, tal como está relatada en prosa en la *Edda*[1] más moderna, es como sigue. En cierta ocasión en que Bálder dormía, tuvo una pesadilla que le pareció presagiaba su muerte. Por consiguiente, los dioses tuvieron consejo y resolvieron asegurarlo contra todos los peligros. Así, la diosa Freya tomó al fuego y al agua, al hierro y todos los metales, piedras y tierra, a todos los árboles, enfermedades y venenos y a todos los animales de cuatro pies, aves y cosas que se arrastren, el juramento de que ellos no harían daño a Bálder. Hecho esto, se le consideró invulnerable y los dioses se divirtieron sentándolo en medio mientras unos le disparaban[2], otros lo tajaban y otros lo apedreaban, mas hicieran lo que hicieran, nada podía herirle, por lo que se alegraron mucho todos. Solamente Loki el dañino estaba descontento, y disfrazado de vieja se presentó a Freya, la que le dijo que las armas de los dioses no podían herir a Bálder porque ella había hecho a todos jurar que no lo dañarían. Entonces Loki preguntó: «¿Todas las cosas han jurado respetar a Bálder?» Ella respondió: «Al oriente del Valhala crece una planta llamada muérdago; me pareció demasiado joven para jurar». Entonces Loki fue, arrancó el muérdago y lo llevó a la asamblea

de los dioses. Allí encontró al dios ciego Hother, que estaba fuera del círculo, y Loki le preguntó: «¿Por qué no tiras contra Bálder?» Hother contestó: «Porque no veo dónde está y además no tengo arma». Entonces le dijo Loki: «Haz lo mismo que los demás y honra a Bálder como todos hacen. Yo te mostraré dónde está y tírale con esta ramita». Hother cogió el muérdago y lo arrojó contra Bálder bajo la dirección de Loki. El muérdago dio a Bálder y lo atravesó de parte a parte, cayendo muerto. Y ésta fue la mayor desgracia que pudo recaer nunca sobre los dioses y los hombres. Los dioses se quedaron atónitos, mudos y después gritaron y lloraron amargamente. Luego cogieron el cadáver de Bálder y lo llevaron a la orilla del mar. Allí estaba el barco de Bálder, llamado *Ringhorn*, el más enorme de todos los barcos. Los dioses desearon ponerlo a flote y quemar en él el cadáver de Bálder, pero no podían botar el barco. Enviaron recado a una giganta llamada Hyrrockin, que llegó montada en un lobo y dio al barco tal empujón que el fuego incendió los rodillos y la tierra entera tembló. Entonces cogieron el cuerpo de Bálder y lo colocaron en la pira funeraria sobre el barco. Cuando Nanna, la mujer de Bálder, vio aquello, se consumió de pena su corazón y murió. Así, fue colocada sobre la pira funeraria junto a su marido y a todo le prendieron fuego. También el caballo de Bálder, con todos sus paramentos y jaeces, fue quemado en la pira.

Leyenda de Bálder en la Edda *antigua*

En la *Edda* antigua o versificada, la historia trágica de Bálder aparece insinuada más que narrada en detalle. Entre las visiones que la sibila Norsa tiene y describe en la extraña profecía conocida como *Voluspa* se encuentra la de un fatal muérdago. «Veo —afirma— cómo se cierne el Hado sobre Bálder, el hijo de Woden, la víctima sangrienta. Hay allí un esbelto y delicado muérdago, floreciendo en las alturas. De este vástago, tan delicado como para mirarle, crecerá una peligrosa y fatídica vara. Hod la lan-

zará, pero en la Sala de los Pantanos Freya llorará por la desgracia de Valhala». Sin embargo, adentrándose en el futuro, la sibila tiene una luminosa visión de un nuevo cielo y una nueva tierra, donde los campos vírgenes producirán abundantes cosechas y todas las aflicciones serán aliviadas; luego, Bálder regresará a vivir a las felices mansiones de Odín, en una sala más brillante que el sol, cubierta de oro, donde los justos vivirán por siempre dichosos.

La historia de Bálder según Saxo Gramático

Autor de finales del siglo XII, el antiguo historiador danés Saxo Gramático narra la historia de Bálder desde una perspectiva que presume de ser histórica. De acuerdo con él, Bálder y Hother eran pretendientes rivales de Nanna, hija de Gewar, rey de Noruega. Ahora bien, Bálder era un semidiós, y las espadas corrientes no podían herir su cuerpo sagrado. Los dos rivales se enfrentaron en una terrible batalla, y aunque Odín, Thor y el resto de los dioses peleaban por Bálder, éste fue, no obstante, derrotado y tuvo que huir, y Hother desposó a la princesa. Sin embargo, Bálder se armó de valor y enfrentó de nuevo a Hother en un campo devastado. Las cosas le salieron aún más mal que la primera vez, pues Hother le hizo una herida mortal con una espada mágica que había recibido de Miming, el sátiro de los bosques. Luego de tres días de sufrimiento, Bálder murió de esta herida y fue enterrado con honores regios en un túmulo.

El culto de Bálder en Noruega

Que Bálder haya sido un personaje real o solamente mítico, el caso es que fue adorado en Noruega. En una de las casas del bellísimo fiordo Sogne, que penetra muy adentro en las imponentes montañas noruegas con sus sombrías florestas y pinos y sus altísimas cascadas pulverizándose en rocío antes de llegar a las oscuras aguas del fiordo, tendidas más abajo, tenía Bálder un gran santuario que se denominaba el Bosque de Bálder. Una empalizada encerraba el terreno consagrado y, dentro de él, un espacioso

templo con las imágenes de muchos dioses, aunque ninguno de ellos era adorado con tanta devoción como Bálder. Tan grande era el respeto que los paganos tenían por aquel lugar que ningún hombre podía hacer daño allí a otra persona, ni robar su ganado, ni tener relaciones con mujeres. Eran mujeres las que cuidaban las imágenes de los dioses en el templo y las que mantenían el fuego para que no tuviesen frío; los ungían con aceite y los enjugaban y secaban después con telas.

La legendaria muerte de Bálder se asemeja a la legendaria muerte del héroe persa Isfendiar en la epopeya de Firdusi

Podría ser precipitado afirmar que la figura romántica de Bálder no fue sino una creación de la fantasía mítica, un luminoso espectro conjurado por la varita de un mago para que brillase por un tiempo contra el sombrío trasfondo del austero paisaje noruego. Quizá así sea, pero es además posible que el mito esté basado en la tradición de un héroe, popular y admirado en vida, que perduró por mucho tiempo en la memoria de la gente, acumulando en torno suyo más y más maravillas a medida que se sucedía una generación tras otra de narradores. En todo caso, vale la pena observar que una historia más o menos parecida se cuenta de otro héroe nacional que bien pudo haber sido un hombre de carne y hueso. En su gran epopeya, *El libro de los reyes*, basada en tradiciones persas, el poeta Firdusi nos cuenta que en el combate entre Rostam e Isfendiar las flechas de aquél no pudieron herir a su adversario, «pues Zerdusht había hechizado su cuerpo contra cualquier peligro, de modo que era como de metal». Sin embargo, Simurgo, el pájaro de Dios, le enseñó a Rostam el método que debía seguir para vencer a su formidable enemigo. Cabalgó detrás suyo y no se detuvieron hasta llegar a la orilla del mar. Ahí lo condujo a un jardín, donde crecía un tamarisco, alto y robusto, cuyas raíces se hundían en la tierra, mientras sus ramas atravesaban incluso los cielos. Entonces Simurgo pidió a Rostam que rompiera una rama larga y delgada del árbol para

que hiciera con ella una flecha, y le dijo: «Sólo por los ojos puede Isfendiar ser herido. Si, por lo tanto, deseáis matarle, dispara esta flecha hacia su frente, y en verdad dará en su blanco». Rostam hizo lo que se le ordenó, y cuando volvió a luchar contra Isfendiar, le disparó la flecha, y ésta perforó su ojo matándolo. Grande fue el duelo por Isfendiar. Por espacio de un año los hombres no cesaron de lamentar su muerte, y por muchos años derramaron amargas lágrimas por culpa de esa flecha, mientras exclamaban: «La gloria de Irán ha sido arruinada».

La representación del mito de Bálder quizá era una ceremonia mágica. Los dos incidentes principales del mito, a saber, el arrancamiento del muérdago y la muerte e incineración del dios, pudieron haber tenido sus contrafiguras en ritos populares

Aparte de lo que pueda pensarse sobre un núcleo histórico envuelto en una cáscara mítica, en la leyenda de Bálder se muestra en los detalles de la fábula que pertenece a la clase de mitos dramatizados en un ritual, o, por decirlo de otro modo, que se han ejecutado como ceremonias mágicas con el designio de producir los efectos naturales que ellos describen en len guaje figurado. Un mito nunca es tan gráfico y preciso en sus detalles como cuando, por decirlo así, es «el libro de las palabras» que se dicen y actúan por los ejecutantes del rito sagrado. Llegará a parecer probable que la historia norsa de Bálder sea un mito de esta clase si podemos probar que hay ceremonias rememorantes de los incidentes del cuento que han sido ejecutadas por los hombres norsos y por otros pueblos europeos. Ahora bien, los dos incidentes principales del cuento son el arrancamiento del muérdago y la muerte e incineración del dios. Quizá ambos puedan haber tenido sus contrafiguras o réplicas en ritos anuales observados, separada o conjuntamente, por los pueblos de varias partes de Europa. Comenzaremos por los festivales anuales del fuego y después trataremos del arrancamiento del muérdago.

II

Costumbre europea de encender hogueras en ciertos días del año, bailar a su alrededor y saltar sobre ellas

En estos fuegos a veces se queman efigies

En toda Europa, desde tiempo inmemorial, los campesinos han acostumbrado encender hogueras en ciertos días del año y bailar a su alrededor o saltar sobre ellas. Las costumbres de esta clase pueden rastrearse por testimonio histórico hasta la Edad Media, y sus analogías con las costumbres parecidas practicadas en la Antigüedad, así como una fuerte evidencia interna, nos muestran que es preciso buscar su origen en una época muy anterior a la difusión del cristianismo. Claro que la prueba más temprana de su práctica en el norte de Europa proviene de los esfuerzos hechos por los sínodos cristianos en el siglo VIII para suprimirlas como ritos paganos. No es infrecuente que en estos fuegos se quemen efigies o se finja quemar a una persona viva, y hay razones para creer que antiguamente se quemaban realmente personas en estas condiciones. Una revisión general de tales costumbres pondrá de relieve las huellas de sacrificios humanos y servirá para aclarar su significado.

Costumbre de encender fogatas el primer domingo de Cuaresma en las Ardenas belgas

La costumbre de encender fogatas el primer domingo de Cuaresma ha prevalecido en Bélgica, el norte de Francia y muchas partes de Alemania. Así, en las Ardenas belgas, una o dos semanas antes del «día del fuego grande», como lo llaman, va la chiquillería de granja en granja pidiendo combustible. En Grand Halleux, al que rehúsa su petición, al día siguiente los chicos intentan tiznarle la cara con las cenizas del fuego extinguido. Cuando ha llegado el día, cortan matas, especialmente enebros y retamas, y al anochecer se iluminan todos los collados con grandes hogueras. Se dice que deben verse siete hogueras para que la aldea esté libre de incendios. Si acontece que el río Mosa está muy helado en esa época, encienden también ho-

gueras sobre el hielo. En Grand Halleux clavan un palo largo que llaman *makral* o «la bruja» en medio de la pila de leña y lo enciende el casado más reciente del pueblo. En las vecindades de Morlanwelz queman un muñeco de paja. La gente moza y los niños bailan y cantan alrededor de las hogueras y brincan sobre las ascuas para asegurar buenas cosechas o un matrimonio feliz en el año, o como medio de preservarse de cólicos.

Fogatas el primer domingo de Cuaresma en Alemania y Austria

La «quema de la bruja»

Discos ardientes tirados al aire

En Alemania, Austria y Suiza tienen en la misma época costumbres parecidas. Vemos que en las montañas Eifel, en la Prusia renana, el primer domingo de Cuaresma la gente joven tenía la costumbre de recoger paja y ramaje de todas las casas y de llevarlo a una altura, en donde lo apilaban alrededor de una haya alta y delgada a la que ataban un madero cruzado. Al conjunto lo llamaban «la choza» o «el castillo». Los muchachos le prendían fuego y desfilaban alrededor del «castillo» ardiendo con la cabeza descubierta, llevando cada cual un hacha ardiendo y rezando en voz fuerte. Algunas veces quemaban en la «choza» un monigote de paja. El pueblo observaba qué dirección tomaba el humo; si se extendía hacia los sembrados era señal de que la cosecha sería abundante. El mismo día, en algunos sitios de Eifel, hacían una gran rueda de paja que arrastraban tres caballos hasta la cúspide de la colina. Hacia ella marchaban los muchachos del pueblo al anochecer, prendían fuego al artificio y lo enviaban rodando ladera abajo. Dos mancebos lo seguían con palancas para ponerlo en movimiento de nuevo en caso de que se atascara con algún obstáculo. En Oberstattfeld la rueda la tenía que suministrar el casado más reciente en el año. Por Echternach, en Luxemburgo, a esta ceremonia la denominan la «quema de la bruja», y mientras se lleva a cabo los ancianos suben a las cumbres y observan qué tipo de viento sopla, pues ése es el viento que prevalecerá a lo largo del año. En Voralberg, en

el Tirol, el primer domingo de Cuaresma rodean un abeto esbelto con una pila de paja y leña. En el extremo del árbol sujetan una figura humana llamada «la bruja», hecha con ropa vieja y rellena de pólvora. Por la noche prenden fuego al conjunto y mozos y mozas bailan a su alrededor, blandiendo antorchas y cantando coplas en las que se distinguen las palabras «el grano en el harnero y el arado en tierra». En Suabia, el primer domingo de Cuaresma, fabrican una figura con ropas sujeta a un palo, que denominan la «bruja», «la esposa vieja» o «la abuela del invierno», y la plantan en medio de una pila de leña a la que prenden fuego; mientras la bruja arde, los muchachos tiran al aire discos ardiendo. Estos discos son de madera delgada, de unos 10 centímetros de diámetro, ribeteados de modo que imiten los rayos del sol o de las estrellas; tienen un agujero en medio que sirve para encajarlos en el extremo de una vara. Antes de tirar el disco le prenden fuego en la hoguera y después, blandiéndolo hacia atrás y adelante, le imprimen un ímpetu que se aumenta pegando fuerte con la vara contra una tabla inclinada. El disco ardiendo sale despedido y remonta el aire describiendo una parábola de fuego antes de caer al suelo.

Conexión entre estas fogatas y la costumbre de «expulsar la muerte»

Quema de efigies el Martes de Carnaval

Creemos muy difícil separar de estas hogueras encendidas en el primer domingo de Cuaresma las encendidas en la misma estación del año para quemar la efigie llamada «la muerte», como parte de la ceremonia «expulsión de la muerte[3]». En Spachendorf, en la Silesia austriaca, en la mañana del día de san Ruperto[4] (¿Martes de Carnaval?) tienen dentro de una zanja hecha en las afueras del poblado un muñeco de paja vestido con una chaqueta y gorro de pieles, al que después queman, y mientras está ardiendo, cada cual procura agarrar un fragmento para atarlo después a una rama del árbol más grande de su huerto o enterrarlo en su campo, creyendo que esto hace crecer mejor las mieses. La ceremonia se

llama «entierro de la muerte». Aun cuando el muñeco de paja no es designado como muerte, el significado de la costumbre es probablemente el mismo, pues el nombre muerte, como hemos tratado de demostrar, no expresa la intención originaria de la ceremonia. En Cobern, montañas Eifel, los mancebos hacen un monigote de paja el Martes de Carnaval. Ceremonialmente encausan a la efigie y la acusan de haber perpetrado todos los robos cometidos durante el año en la vecindad. Después de condenarla a muerte, llevan a la efigie por toda la aldea, le disparan tiros y la queman en una pira. Bailan alrededor de la pira ardiendo y la última novia que se casó debe brincar sobre la pira. En Oldenburgo, en la tarde del Martes de Carnaval, la gente acostumbraba hacer manojos largos de paja, que después encendían y corrían con ellos blandiéndolos por los sembrados, gritando y cantando sones rústicos. Finalmente quemaban un monigote de paja en el campo. En el distrito de Düseldorf, el monigote que quemaban el Martes de Carnaval, lo hacían con una gavilla de mies sin trillar. El primer lunes después del equinoccio de primavera, los muchachos de Zurich acarreaban un bausán de paja en un carrito por las calles mientras que al mismo tiempo las muchachas llevaban un árbol mayo. Cuando tocaban a vísperas, quemaban el muñeco de paja. En el distrito de Aquisgrán, el Miércoles de Ceniza acostumbraban que un hombre se metiera en un armazón de forraje de guisantes que llevaban a un lugar fijado de antemano; el hombre se deslizaba furtivamente de su armadura de forraje a la que entonces prendían fuego, pensando los arrapiezos que era al hombre a quien estaban quemando. En el Val di Ledro (Tirol) hacen una figura de paja y maleza el último día de Carnaval y después la queman; esta figura es llamada «la vieja» y la ceremonia «quemar a la vieja».

Festivales ígneos la víspera de la Pascua Florida de Resurrección. Costumbre en

Otra ocasión en que se celebran estos festivales de fuego es la víspera de la Pas-

los países católicos de hacer un «fuego nuevo» en las iglesias ese día; propiedades maravillosas atribuidas a las brasas del fuego

«La quema de Judas»

cua Florida de Resurrección, el Sábado de Gloria, anterior al Domingo de Resurrección. En este día ha sido costumbre en los países católicos extinguir todas las luces en las iglesias[5] y después hacer un «fuego nuevo», unas veces con pedernal y eslabón de acero[6] y otras con un cristal de aumento[7]. En este fuego se enciende el gran cirio pascual o de Pascua, que después sirve para volver a encender todas las luces extinguidas de la iglesia[8]. En muchas partes de Alemania también encienden una hoguera por medio del «fuego nuevo» en algún sitio abierto cercano a la iglesia: lo consagran y la gente trae palos de roble, nogal y haya, que carbonizan en las hogueras y después llevan a casa. Algunos de estos palos son quemados después en casa en el «fuego nuevo» y rezan para que Dios preserve la hacienda de incendio, rayos y pedrisco. Así reciben todas las casas «fuego nuevo». Algunos de estos palos socarrados se guardan todo el año y se ponen en el hogar durante las tormentas fuertes, para que la casa no sea fulminada por el rayo, o los insertan en el tejado con el mismo propósito. Otros los colocan en los sembrados, huertos y prados con una oración para que Dios los guarde del añublo y el pedrisco. Estos campos medran más que los otros: la mies y las plantas que crecen en ellos no son derribadas por el granizo ni devoradas por los ratones, sabandijas y escarabajos; ninguna bruja las daña, y las espigas de grano están apretadas y llenas. Los palos carbonizados se aplican también al arado. Las cenizas de la hoguera pascual se mezclan con las de las palmas consagradas del Domingo de Ramos y con la simiente al sembrar. Una figura de madera llamada Judas es algunas veces quemada en la hoguera consagrada, y aun cuando esta costumbre se ha abolido, la hoguera misma en algunas localidades lleva el nombre de «la quema de Judas[9]».

El «fuego nuevo» el Sábado de Gloria en Florencia

En Florencia es peculiar la ceremonia para encender el «fuego nuevo» la víspera de la Pascua Florida de Resurrección. La flama sagrada se obtiene de unos pedernales que se dice fueron traídos de Tierra Santa por un miembro de la familia Pazzi, y que yacen guardados en la iglesia de los Santos Apóstoles en la Plaza del Limbo. La mañana del Sábado de Gloria el prior obtiene de ellos el fuego y con la nueva flama enciende un cirio. Luego, el cirio encendido es llevado en procesión solemne por la clerecía y los miembros de la municipalidad al altar superior de la catedral. Mientras tanto, una gran multitud se ha reunido en la catedral y en la plaza adyacente para presenciar la ceremonia. Entre los espectadores hay varios campesinos procedentes de los campos que rodean la ciudad, pues existe la creencia de que del éxito o fracaso de la ceremonia depende el destino de las cosechas anuales. Junto a la puerta de la catedral aguar da una carreta tirada por dos estupendos bueyes blancos con cuernos dorados. Sobre el cuerpo de la carreta se alza una pirámide de cohetes y buscapiés, conectada por medio de un cable a un pilar instalado frente al altar superior. El cable se extiende por el centro de la nave a una altura de unos dos metros desde el suelo. Debajo del mismo se deja libre un pasillo, con los espectadores formando dos hileras a cada lado y abarrotando de pared a pared el vasto interior de la catedral. Cuando todo está listo se celebra la misa mayor, y exactamente al mediodía, mientras se entonan las primeras palabras del *Gloria*, se pasa el fuego sagrado por el pilar que, al igual que la carreta, está coronado por fuegos pirotécnicos. A continuación, en medio de los dos segmentos de ansiosos espectadores, una paloma en llamas desciende volando por la nave, silbando y lanzando chispas. Si todo sale bien, el ave continúa su trayecto a todo lo largo del cable hasta cruzar la puerta, donde otro momento de prolongadas secuencias de siseos, reventones y detonaciones anuncia a la emocionada muchedumbre en la catedral que los

petardos sobre la carreta han comenzado a estallar. Grande es la alegría a continuación, en especial entre los labriegos, que ahora están seguros que la cosecha será abundante. Mas si, como a veces sucede, la paloma se detiene antes en su recorrido y se apaga, revelando al pájaro disecado con un paquete de buscapiés atados a su cola, grande es la consternación, y profundas las maldiciones que con los dientes apretados escupen los palurdos que ahora dan la cosecha por perdida. En antaño hubieran metido a la cárcel al inexperto artífice responsable de la falla; pero hoy en día se piensa que es suficiente castigarle con el torrente de indignación pública y la pérdida de su paga. Esa misma tarde el desastre es anunciado con carteles pegados en las calles, y a la mañana siguiente los periódicos están llenos de pronósticos sombríos.

El «fuego nuevo» el Sábado de Gloria en la Iglesia del Santo Sepulcro, en Jerusalén

Este tipo de costumbres no son exclusivas de la Iglesia latina; son comunes también en la Iglesia griega. Todos los años, un sábado antes del Sábado de Gloria, se enciende milagrosamente un «fuego nuevo» en el Santo Sepulcro en Jerusalén. El fuego desciende del cielo y hace arder los cirios que el patriarca sostiene en sus manos, mientras, con los ojos cerrados, persevera en sus oraciones completamente solo en la capilla del Ángel. Los fieles, entre tanto, esperan ansiosamente en la nave de la iglesia, y grande es su arrobamiento cuando en una de las ventanas de la capilla, completamente oscura un momento antes, se asoma de pronto la mano de un ángel, o la del patriarca, sosteniendo una candela encendida. Éste el sagrado «fuego nuevo», el cual es entregado a los ansiosos fieles. La feroz lucha que a continuación se desata entre la gente para conseguir una porción de su bendita influencia sólo termina por la intervención de la soldadesca turca, que restaura la paz y el orden echando a empellones de la iglesia a todos por igual. En antaño, con frecuencia se perdían muchas vidas en estas refriegas

santas. Por ejemplo, en el año 1834, el famoso Ibrahim Pasha fue testigo de la frenética escena desde una de las galerías, y, estremecido con compasión ante el cuadro, descendió a la palestra acompañado por algunos guardias con la quimérica esperanza de restablecer la paz y el orden entre los cristianos en pugna. Se las arregló para abrirse paso entre las multitudes apretujadas, pero el calor y la presión eran ahí tan grandes que se desmayó. Viéndole en peligro, un grupo de soldados embistió directamente a la muchedumbre, y lo sacó de ahí en andas, aplastando a su paso a muertos y moribundos. Casi 200 personas perecieron ese día en la iglesia. Los afortunados sobrevivientes que en estas ocasiones lograban hacerse de una porción del codiciado fuego lo pasaban libremente por sus rostros, barbas y ropas. La teoría era que el fuego, siendo milagroso, sólo podía bendecirles, jamás quemarles. Sin embargo, los resultados prácticos del experimento eran a menudo decepcionantes, pues si bien sobre las bendiciones podían pender algunas sospechas, no había ninguna duda acerca de las quemaduras. Un padre jesuita ha investigado cuidadosamente la historia del milagro. Las conclusiones a las que llega son que, en efecto, se trató de un milagro mientras estuvo bajo la administración de católicos; sin embargo, desde que cayó en las manos de los herejes se ha convertido en un vil y descarado truco y en una impostura[10]. Mucha gente que pudiera tener reservas para admitir la primera conclusión, se sentirá inclinada a aceptar la segunda.

El «fuego nuevo» y «la quema de Judas» el Sábado de Gloria en Grecia

En Atenas, el «fuego nuevo» se enciende en la catedral a medianoche el Sábado de Gloria. Una multitud compacta, con velas apagadas en sus manos, abarrota la plaza frente a la catedral. El rey, el arzobispo, y los dignatarios más altos de la iglesia, finamente ataviados, ocupan una plataforma, y en el momento exacto de la resurrección comienzan a repicar las

campanas, y como por arte de magia la plaza entera se ilumina con una luz resplandeciente. En teoría todas las velas son encendidas a partir del sagrado «fuego nuevo» en la catedral; en los hechos puede sospecharse que los fósforos que llevan el nombre de «Lucifer» tienen algo que ver con la súbita iluminación[11]. En Atenas se acostumbraba quemar efigies de Judas el Sábado de Gloria, pero el gobierno ha prohibido la costumbre. Los disparos, en cambio, se suceden casi sin interrupción por toda la ciudad tanto el Sábado de Gloria como el Domingo de Resurrección, y los cartuchos usados para la ocasión no son siempre de fogueo. Los tiros están dirigidos a Judas, aunque a veces no dan en el blanco, hiriendo a la gente. A las afueras de Atenas, la costumbre de quemar la efigie de Judas pervive en algunas partes. Por ejemplo, en Cos se hace con paja una imagen del traidor el Sábado de Gloria; y luego de colgarla y dispararle, la queman. Una costumbre similar prevalece en Tebas; los campesinos macedonios acostumbraban observarla, y se conserva todavía en Terapia, un veraniego balneario de moda en Constantinopla.

El «fuego nuevo» y «la quema de Judas» durante la Pascua son probablemente vestigios paganos

A pesar del delgado velo con el que el cristianismo intentó ocultar estas costumbres interpretando el «fuego nuevo» como un emblema de Cristo y la figura quemada como una efigie de Judas, difícilmente podemos poner en duda el origen pagano de ambas tradiciones. Ninguna de las dos tiene la autoridad de Cristo o de sus discípulos; en cambio, ambas tienen numerosos paralelos en las costumbres y supersticiones populares.

III

Los fuegos de Beltane el 1.º de mayo en las montañas de Escocia

Descripción de los fuegos de Beltane por John Ramsay, señor de Ochtertyre, en el siglo XVIII

En las montañas centrales de Escocia se encendían antiguamente hogueras conocidas como fuegos de Beltane, con gran ceremonial, en el día 1.º de mayo y tenían huellas claras y particularmente inequívocas de sacrificios humanos. La costumbre de encender estas hogueras duró en varios lugares hasta bien entrado el siglo XVIII y las descripciones de la ceremonia por escritores de esa época presentan un cuadro tan curioso e interesante de la antigua paganía sobreviviente en nuestro país que las reproduciremos con las palabras de sus autores. La descripción más completa, hasta donde sé, es la que nos ha legado John Ramsay, señor de Ochertyre, cerca de Crieff, el mecenas de Burns[12] y amigo de Sir Walter Scott. De sus voluminosos manuscritos, redactados en el último cuarto del siglo XVIII, se publicó una selección a finales del siglo XIX. La siguiente relación de los fuegos de Beltane está tomada de un capítulo dedicado a las supersticiones de la serranía. Ramsay dice: «Pero el más importante de los festivales druídicos es el de Beltane o día-mayo, que hasta hace poco se observaba en algunas partes de la serranía con extraordinarias ceremonias. En los últimos años participan en él principalmente jóvenes, pues la gente de edad avanzada lo considera incompatible con su circunspección como para darle alguna importancia. Sin embargo, varios elementos asociados con el festival pueden recogerse de la tradición, o a partir de conversaciones con personas muy viejas que fueron testigos de la fiesta en su juventud, cuando los antiguos ritos se observaban mejor.

Fuego de emergencia

»El festival recibe en gaélico el nombre de *Beal-tene*, es decir, el fuego de Bel… Igual que el otro culto público de los druidas, la fiesta de Beltane creemos que se ejecutaba sobre collados y cerros. Ellos pensaban que era degradante para aquel cuyo templo es el universo suponer que morase en cualquier casa hecha con las manos. Por esta razón

sus sacrificios eran ofrendados al aire libre, con frecuencia sobre las cimas de las colinas, donde se les ofrecía el panorama más grandioso de la naturaleza y donde estaban más cercanos a la sede del calor y el orden. Y según la tradición, así era la manera de celebrar este festival en las serranías, en los últimos 100 años. Pero desde que declinó la superstición, se ha celebrado por los vecinos de cada aldehuela sobre alguna colina o lugar alto, a cuyo alrededor estaban pastando sus rebaños. Hacia allá se encaminaba la gente moza por la mañana y hacía una zanja en la cúspide, quedando formado un asiento de césped para la compañía. Y en el centro colocaban un rimero de leña o cual quier otro combustible que de antiguo encendían con *tein-eigin* o fuego nuevo de emergencia o auxilio. Aunque hacía muchos años que se contentaban ya con el fuego corriente, describiremos, sin embargo, el procedimiento, porque se verá más adelante que todavía recurrían al fuego *tein-eigin* en casos extraordinarios.

Encendido del fuego de emergencia por fricción de madera de roble

»La noche antes extinguían con sumo cuidado todos los fuegos de la comarca y a la mañana siguiente preparaban los materiales para incrementar el fuego sagrado. El método más primitivo creemos fue el que se usaba en las islas de Skye, Mull y Tiree. Se procuraban una tabla de roble bien seca en medio de la cual hacían un hueco. Se aplicaba una barrena de la misma madera con la punta encajada en el hueco. Pero en algunas partes de tierra firme, el mecanismo era diferente. Usaban un bastidor de madera verde y forma cuadrada en cuyo centro giraba el eje taladro. En algunos lugares, tres veces tres personas y en otro tres veces nueve se requerían para hacer dar vueltas de torno al taladro. Si alguno de ellos había sido culpable de homicidio, adulterio, robo u otros crímenes atroces, se creía que o no podrían hacer fuego o que éste carecería de su virtud acostumbrada. Tan pronto como empezaban a salir chispas por la

violenta fricción giratoria, aplicaban una especie de agárico que crece en los abedules viejos y que es muy combustible. Este fuego tenía toda la apariencia de haber salido recientemente del cielo y eran múltiples las virtudes que se le atribuían. Lo estimaban como un preservativo contra la hechicería y como remedio soberano contra las enfermedades malignas, tanto de la especie humana como de los ganados, y por él se convertían en inocuos los venenos más violentos.

El pastel de Beltane y el carline (cailleach) *de Beltane*

»Después de encender la hoguera con el *tein-eigin*, la reunión preparaba sus vituallas, y acabada la comida, se divertían bailando y cantando al rededor del fuego. Hacia el final del festejo, la persona que oficiaba de jefe del festín presentaba una gran torta o bollo horneado, con huevos festoneando el borde, y llamada *am bonnachbeal-tine*, o sea el pastel de Beltane. Lo dividían en cierto número de trozos y lo distribuían solemnemente entre los reunidos. Había un trozo especial y al que le tocaba en suerte le daban el nombre de *cailleach beal-tine* o el *carline* de Beltane, palabra de gran oprobio. En cuanto lo sabían, parte de la reunión hacía muestras de quererlo tirar al fuego, pero la mayoría se interponía y lo rescataban. En algunos lugares, lo tendían en el suelo y hacían como que lo descuartizaban. Después lo apedreaban con cáscaras de huevo y él retenía el apelativo odioso durante el año entero. Mientras la fiesta estaba todavía en bocas de la gente, afectaban hablar del *cailleachbeal-tine* como de un muerto.

Diferencias locales en el pastel de Beltane

»La celebración del festival se mantuvo por mucho más tiempo en el interior de la serranía, pues hacia la costa occidental los vestigios son apenas visibles. En Glenorchy y Lorne, ese día se elabora un gran pastel para comerlo en casa. En Mull presenta una amplia abertura en el centro a través de la cual son ordeñadas las vacas en el aprisco. En Tiree es de forma triangular. Los más ancia-

nos recuerdan cuando el festival se celebraba con cierta solemnidad y a la intemperie en ambas islas. Actualmente no hay vestigios ni en Skye ni en Long Island, cuyos pobladores lo han sustituido por el *connach Micheil* o pastel de san Miguel, preparado en la fiesta de san Miguel Arcán gel con leche y avena, y aderezado con huevos. Una parte es enviada a los vecinos.

Testimonio de dos fuegos durante el festival de Beltane

»Es probable que en el festival original de Beltane se encendieran dos fuegos uno cerca del otro. Cuando alguien se encuentra en un serio dilema, abrumado de uno y otro lado por dificultades insuperables, la gente de la sierra tiene un proverbio, *The e'eada anda theine bealtuin*, es decir, "se halla en medio de dos fuegos de Beltane". En muchas partes hay pequeños collados redondos, que, aparentemente, deben sus nombres actuales a estas prácticas solemnes. Uno de los más altos y más importantes en Icolmkil se llama *Cnoch-nan-ainneal*, esto es, "Cerro de los Fuegos". Hay otro con el mismo nombre cerca de la iglesia de Balquhidder. En Killin hay un verde cerro redondo que parece haber surgido como por arte de magia. Se llama *Tom-nan-ainneal*, "Monte de los Fuegos". En torno suyo yacen los restos de un muro circular de unos 60 centímetros de alto, y sobre su cima se yergue una roca. De acuerdo con la tradición local, era un sitio de culto druida, posteriormente elegido como el lugar más venerable para albergar tribunales de justicia para el país de Breadalbane. Todavía se piensa que la tierra de este monte posee ciertas cualidades medicinales, pues cuando el ganado enferma se manda traer un poco de ella para restregarla sobre la parte afectada[13]».

Descripción de Thomas Pennant sobre los fuegos y pasteles de Beltane en Perthshire

Thomas Pennant, que viajó por el Perthshire en el año de 1769, nos dice que «en el 1.º de mayo, los pastores de cada aldea tienen su *Bel-tien*, un sacrificio rural. Cortan un rectángulo en el suelo dejando el césped del centro y allí forman una

hoguera con leña en la que preparan un gran cordial con huevos, mantequilla, harina de avena y leche, y además de los ingredientes del cordial o ponche, abundancia de cerveza y whisky; cada uno de la reunión debe contribuir con alguna cosa. Los ritos empiezan desparramando un poco del cordial sobre el suelo, a modo de libación; después coge cada cual un bollo de avena sobre el que hay nueve pellas cuadradas, cada una dedicada a un ser especial de los que suponen protegen sus rebaños y ganados o a algún animal en particular, gran destructor de ellos. Cada persona vuelve entonces su rostro hacia el fuego, arranca una de las pellas cuadradas y la tira hacia atrás por encima del hombro diciendo: "Ésta te la doy, protege mis caballos; ésta otra a ti, consérvame las ovejas", y así sucesivamente. Hecho esto, gastan la misma ceremonia para los animales nocivos: "Ésta te la doy, ¡oh zorra!, para que dispenses a mis corderos; ésta para ti, ¡oh cuervo encaperuzado!; ésta para ti, ¡oh águila!" Cuando termina la ceremonia, se come el refrigerio y, después que el festín ha terminado, guardan lo que queda dos personas designadas al efecto, y el siguiente domingo se vuelven a reunir y terminan los restos de la primera merienda[14]».

Pasteles y fuegos de Beltane en las islas Hébridas

En las islas Hébridas «el *bannock* de Beltane es más pequeño que el que hacen los de San Miguel pero elaborado del mismo modo; hace tiempo que no se hace en Uist, pero el padre Allan recuerda cuando vio a su abuela hornear uno hace 25 años. También allí cuajaban un queso, generalmente el 1.º de mayo, que guardaban hasta el siguiente Beltane como una especie de talismán contra el embrujamiento de los productos de la leche. Las costumbres del Beltane parecen haber sido iguales aquí que en otras partes. Todas las lumbres se extinguían y en las cimas de los montes encendían una grande y hacían dar vueltas a los rebaños a su alrededor y en la dirección del sol (*dessil*) para guardarlos de la

morriña todo el año. Todos los hombres cogían ascuas y las llevaban a casa para encender el hogar con ellas».

Pasteles y fuegos de Beltane en Gales

También en Gales se acostumbraba encender fuegos de Beltane a principios de mayo, pero el día que se encendían variaba desde la víspera del día 1.º al 3 de mayo. En ocasiones conseguían la llama por fricción de dos trozos de roble como aparece en la descripción siguiente. «El fuego se hacía de este modo: nueve hombres ponían los forros de los bolsillos por fuera para demostrar que no tenían encima ninguna clase de metales ni monedas. Después iban a las arboledas más cercanas y recogían palos de nueve clases distintas de árboles y los llevaban al sitio donde iban a hacer el fuego. Cavaban un círculo en el césped y colocaban los palos a modo de cruces. Toda la gente quedaba alrededor del círculo esperando. Uno de los hombres tomaba dos trozos de roble y los frotaba hasta que ardían y se aplicaba a los palos, formándose pronto un gran fuego; algunas veces hacían dos fuegos, uno junto a otro. Estos fuegos, fuesen dos o uno, se llamaban *coelcerth* u hoguera (*bon-fire*). Ponían tortas de harina de avena y de harina morena[15] cortadas en cuartos en un saco pequeño para harina y todos los presentes tenían que sacar un trozo. El último trozo correspondía al que sostenía el saco. A todas las personas a quienes tocaba un trozo de la torta morena, se les obligaba a saltar tres veces sobre las llamas o a pasar corriendo por entre los dos fuegos, lo que significaba asegurar una cosecha abundante, según se creía. Desde bien lejos se podían oír los gritos y chillidos de los que tenían que afrontar la ordalía, y los que acertaron a coger trozos hechos con la harina de avena blanca cantaban y bailaban batiendo palmas para mostrar su aprobación a los poseedores de trozos de harina morena cuando brincaban tres veces sobre las llamas o corrían, también tres veces, entre las dos fogatas. Como regla general, estas curiosas celebraciones no suponían ningún riesgo, aun-

que de vez en cuando las ropas de algún participante se prendían con fuego, el cual era rápidamente sofocado. La fogata más grande del año se hacía la víspera del día 1.º al 3 de mayo. La fogata de la víspera del solsticio estival se reservaba para levantar la cosecha. Muy a menudo se hacía una hoguera la víspera del día 1.º de noviembre. El terraplén cerca del castillo de Ditches, en Llantwit Major, en el valle de Glamorgan, era un sitio familiar para los fuegos de Beltane el 3 de mayo y la víspera del solsticio de verano… A veces se encendía el fuego de Beltane con las llamas obtenidas por la fricción de piedras, y no de leños. Los maderos y las gavillas carbonizados que se usaban en los fuegos de Beltane, el día Mayo, se guardaban celosamente y con ellos se encendía la siguiente fogata. Los fuegos de mayo siempre se producían a partir de las gavillas del año anterior, y los del solsticio estival a partir de las gavillas del verano anterior. Era de mala suerte hacer una hoguera para el medio verano con gavillas de mayo. La gente llevaba a casa las cenizas que los fuegos dejaban; las ramas carbonizadas no sólo eran efectivas contra la peste, sino que además tenían usos mágicos. Unas cuantas cenizas colocadas en los zapatos de una persona la protegían contra cualquier aflicción o calamidad».

Hogueras en la víspera del día mayo en Suecia

Fogatas usadas la víspera del día mayo para quemar las brujas en Austria y Sajonia

El 1.º de mayo es una fiesta popular en la mayor parte de Suecia central y meridional. La víspera del festival, en todas las colinas y cumbres brillan grandes hogueras que deberán encenderse golpeando dos pedernales. Cada aldea grande tiene su propia hoguera, a cuyo alrededor baila en ronda la mocedad. Los mayores observan qué dirección toman las llamas, si al norte o al sur; en el primer caso la primavera será fría y retrasada y en el segundo será suave y confortante. Asimismo, en Bohemia, la víspera del 1.º de mayo la gente joven enciende fogatas en cumbres y montes, en encrucijadas y en dehesas y danzan alrededor, brincando

sobre las ascuas y aun pasando a través de las llamas. La ceremonia es llamada «quemar las brujas». En algunos lugares acostumbran quemar en la hoguera una efigie que representa a una bruja. Recordaremos que en la víspera del 1.º de mayo es la conocida Noche de Walpurgis, cuando las brujas pululan por todas partes y marchan invisibles por el aire en sus vagabundeos infernales. En esta noche embrujada, los niños de Voigtland también encienden hogueras en las eminencias del terreno y saltan por entre las llamas. Además agitan o lanzan al aire escobas encendidas. Hasta donde alcance la luz de la hoguera llegará la bendición a los campos. Se llama al encender estas fogatas en la No che de Walpurgis «ahuyentar a las brujas». La costumbre de hacer fuegos la víspera del 1.º de mayo (Noche de Walpurgis), con el propósito de achicharrar brujas, está o estaba muy extendida en el Tirol, Moravia, Sajonia y Silesia.

IV

La gran época para las fiestas ígnicas en Europa es el solsticio de verano, en la víspera o el día del solsticio, consagrado por la Iglesia a san Juan Bautista

Las hogueras, antorchas y ruedas ardientes del festival

La época del año en que estas fiestas de fuego se han celebrado más generalmente en Europa es el solsticio de verano, en la víspera (23 de junio) o el día del solsticio (24 de junio). Se le ha dado un ligero tinte de cristianismo llamándolo día de san Juan Bautista, pero no puede dudarse de que esta celebración data de una época muy anterior al comienzo de nuestra era. El solsticio estival, o el día solsticio, es el gran momento del curso solar en el que, tras de ir subiendo día tras día por el cielo, el luminar se para y desde entonces retrocede sobre sus pasos en el camino celeste. Este momento no pudo menos de ser considerado con ansiedad por el hombre primitivo tan pronto como comenzó a observar y ponderar las carreras

de las grandes luminarias por la bóveda celeste; teniendo todavía que aprender a darse cuenta de su impotencia ante los inmensos cambios cíclicos de la naturaleza, pudo soñar en ayudar al Sol en su aparente decaimiento; que podría sostenerle en sus desfallecientes pasos y reencender la llama moribunda de la rojiza lámpara en sus manos débiles. Algo así debieron ser los pensamientos que quizá dieron origen a estos festivales solsticiales de nuestros campesinos europeos. Cualquiera que haya sido su origen, han prevalecido sobre esta cuarta parte del mundo, desde Irlanda al occidente, hasta Rusia al oriente y desde Noruega y Suecia al septentrión, hasta España y Grecia al mediodía. Según un escritor medieval, los tres grandes rasgos de la celebración del solsticio estival fueron las hogueras, la procesión de antorchas por los campos y la costumbre de echar a rodar una rueda. Nos cuentan que los muchachos quemaban huesos y basuras de varias clases para hacer un humo hediondo y que el humo ahuyentaba ciertos dragones perniciosos que en esta época del año, excitados por el calor del verano, copulaban en el aire y envenenaban los pozos y los ríos al caer en ellos su semen; también explican la costumbre de rodar una rueda, para significar que el Sol, tras alcanzar su altura máxima en la eclíptica, empezaba a descender de allí en adelante.

Descripción del festival del solsticio de verano por Kirchmeyer

En su poema *The Popish Kingdome*, Thomas Kirchmeyer, escritor del siglo XVI, nos ofrece una buena descripción general de las costumbres del solsticio de verano, así como algunas de las razones que la gente aducía para observarlas:

Llega al fin el turno de Juan Bautista la gozosa fiesta,
cuando grandes hogueras de flamas eminentes arden en cada pueblo;
y con doncellas los mozos se pasean y bailan en las calles,
con guirnaldas tejidas de agripalma, o bien con perfumada verbena,
y muchas otras flores hermosas; y con violetas en sus manos,
mientras ingenuamente piensan que cualquiera que se detenga,
y mirando la flama a través de las flores, sus ojos no sentirán dolor.

y cuando así han bailado hasta la noche, en torno al fuego con premura
y mentes afanosas corren, y todas sus hierbas allí dentro lanzan,
y con palabras devotas y oraciones, solemnemente comienzan
a pedir a Dios que todos sus males ahí consumidos sean,
y creen entonces que todo ese año de fiebre libres quedan.
otros traen una rueda podrida, toda destartalada y abandonada,
que cubren con paja, y estopa, y mantienen muy bien guardada
y luego a la cima de una cumbre llevan, y ardiendo toda con luz de fuego,
la lanzan con violencia cuesta abajo, cuando la noche es oscuridad completa:
parecida mucho al sol, que desde los cielos descendió,
a todos les parece una extraña y monstruosa vista, y muy temible:
mas creen que sus faltas son asimismo al infierno arrojadas,
y que ahora libres de perjuicios y peligros aquí viven[16].

A partir de estas descripciones generales, que en alguna medida siguen siendo válidas o lo fueron hasta muy recientemente, observamos que los elementos principales del festival ígneo del solsticio de verano guardan un gran parecido con los elementos que, como vimos, caracterizan a las fiestas ígnicas vernales. La similitud entre los dos grupos de ceremonias se hará evidente a partir de los siguientes ejemplos.

Los fuegos del solsticio estival en Baviera

Rebaños pasados a través de las llamas

El fuego nuevo

Pronósticos sobre la cosecha a partir de las hogueras

Discos incendiados tirados al aire

Por lo menos hasta mediados del siglo pasado, los fuegos del solsticio estival solían brillar por toda la Alta Baviera. Los encendían especialmente en las montañas, pero también por todos lados en las tierras bajas, y se nos dice que, en la oscuridad y la calma de la noche, los grupos que iban de acá para allá, iluminados por los vacilantes resplandores de las llamas, presentaban un espectáculo impresionante. En algunos lugares, la gente mostraba su sensibilidad hacia la santidad de los fuegos usando como combustible los árboles que la procesión festiva había profanado a su paso, con sus ondulantes estandartes, el día de Corpus Christi. En otros sitios los niños recolectaban la leña de puerta en puerta la víspera del festival, y en todas las casas pe-

dían el combustible canturreando burlescos versos. Los rebaños eran pasados a través de las llamas para curar a los animales enfermos y guardar a los sanos de la peste y de cualquier otro mal durante el año. Muchos labradores en ese día apagaban la lumbre de su hogar y la volvían a encender por medio de tizones y brasas cogidos de la hoguera del solsticio de verano. La gente juzgaba la altura a que crecería el lino aquel año por la altura a que se elevasen las llamas de la hoguera; y todo el que saltase por encima de la pira en llamas no padecería de los riñones cuando segase la mies en la recolección. Pero eran en especial los enamorados quienes acostumbraban saltar sobre el fuego tomados de la mano, y la manera en que cada pareja saltaba era motivo de un sinfín de bromas y supersticiones[17]. En un distrito, la costumbre de encender las hogueras se combinaba con la de encender discos de madera y tirarlos al aire a la manera en que aún se hace en algunos festivales de primavera. En muchas partes de Baviera se creía que el lino crecería tan alto como saltasen los jóvenes sobre el fuego. En otros sitios, la gente madura plantaba los tizones de la pira en las tierras, creyendo que así crecería mucho el lino. En otros lugares ponían debajo del tejado de la casa un tizón apagado para protegerla contra el incendio. En los pueblos cerca nos a Würzburgo solían encender hogueras en la plaza del mercado y la gente moza brincaba sobre ellas llevando guirnaldas de flores, especialmente de artemisas y verbena, y empuñando brotes de «espuelas de caballero»; creían que si miraban al fuego teniendo un ramillete de «espuelas de caballero» ante la cara, no serían afectados durante el año por ninguna enfermedad de la vista. Además, en Würzburgo, en el siglo XVI, se acostumbraba que los familiares del obispo tirasen al aire discos de madera incendiados, desde una montaña que sobremira a la ciudad. Los discos eran lanzados por catapultas de varas flexibles y en su vuelo por la oscuridad parecían dragones llameantes.

Las hogueras del solsticio de verano en Suecia

En Suecia, la víspera de san Juan (san Hans) es la noche más bulliciosa de todo el año. En algunas partes del país, especialmente en las provincias de Bohus y Escania y en los distritos fronterizos de Noruega, se celebra por todos lados con descargas frecuentes de armas de fuego y con grandes hogueras, antiguamente denominadas Fuegos de huesos de Bálder[18] (*Balder's Bâlar*), encendidas en el crepúsculo vespertino sobre las alturas y colinas, las que arrojan destellos que iluminan el paisaje. El público baila a su alrededor y brinca por encima de las llamas o por entre ellas. En partes de Norrland encienden las hogueras en los cruces de los caminos la víspera de san Juan. El combustible consiste en nueve clases distintas de leña y los espectadores meten en las llamas una especie de hongos venenosos (Bäran) para contrarrestar el poder de los Trolls y otros espíritus malignos que en esa noche se cree que pululan, pues en esta época mística del año las montañas se abren y de sus entrañas cavernosas salen sus pavorosos moradores a bailotear y retozar un rato. Los campesinos creen que si hubiera algún Troll en las cercanías se dejaría ver y si algún animal, por ejemplo un macho cabrío o una cabra, es visto por casualidad cerca de las crepitantes llamaradas, los campesinos están firmemente persuadidos de que no es otro que el diablo en persona. Además, merece anotarse que en Suecia, la víspera de san Juan es un festival tanto de agua como de fuego, pues a ciertos manantiales santos se les supone en esos momentos dotados de maravillosas virtudes medicinales y mucha gente enferma acude a ellos para curar sus achaques.

Las hogueras del solsticio de verano en Bretaña

Usos dados a las varas carbonizadas y a las flores

En Bretaña, al parecer, la costumbre de las hogueras del solsticio de verano se conserva hasta hoy. Así, en la Baja Bretaña cada pueblo y cada villorrio aún enciende su *tantad* u hoguera la noche de san Juan. Cuando las lla-

mas es tán ya moribundas, toda la reunión se arrodilla alrededor de la hoguera y un anciano reza en voz alta. Después todos se ponen en pie y dan tres vueltas en ronda al fuego; al dar la tercera vuelta se paran y cada cual coge un guijarro y lo tira al fuego, tras de lo cual se marchan todos. En Finisterre las hogueras del día de san Juan se encienden preferentemente en un espacio abierto cerca de una capilla de san Juan; mas si no hay tal capilla, se las enciende en la plaza frente a la parroquia, y en algunos distritos en los cruceros. Toda la gente lleva leña para la fogata, pueden ser gavillas, maderos, ramaje o una brazada de retamas. Al terminar las vísperas, el sacerdote de la parroquia le prende fuego a la leña apilada. Todos se descubren la cabeza, recitan oraciones y cantan himnos. Luego comienza el baile. La gente joven da saltitos en torno al fuego y cuando las flamas se han extinguido brinca sobre él. Si alguien da un paso en falso y cae o rueda sobre las brasas incandescentes, obtiene como respuesta abucheos, mientras se retira avergonzado del círculo de danzantes. La gente lleva consigo tizones de la fogata para proteger sus casas contra rayos, incendios, y contra ciertos achaques y conjuros. El preciado talismán es celosamente guar dado en un armario hasta el día de san Juan al año siguiente. En Quimper y en el distrito de León solían colocarse sillas alrededor de la fogata del solsticio de verano, de modo que las almas de los muertos pudieran sentarse en ellas y calentarse con las llamas. En Brest, ese día miles de personas acostumbraban congregarse al caer la tarde en los terraplenes amurallados y blandir antorchas encendidas, que ondeaban en círculos o tiraban al aire por cientos. El cierre de las puertas del poblado le ponía fin al espectáculo, y podían verse las llamas dispersándose en todas las direcciones como errantes fuegos fatuos. En la Alta Bretaña, los materiales para las hogueras del solsticio de verano, por lo general braza das de aulaga y brezal, se obtienen a partir de donaciones voluntarias, las cuales son apiladas en lo alto de los

cerros alrededor de postes, cada uno de ellos rematado por un ramillete o una corona. Por lo general este ramillete o corona lo provee un hombre llamado Juan o una mujer llamada Juana, y es siempre un Juan o una Juana quien le prende fuego a la hoguera. Mientras el fuego arde todos bailan y cantan, y cuando las llamas están ya moribundas saltan por encima de las brasas incandescentes. Las varas carbonizadas de la hoguera son lanzadas a los pozos para mejorar el agua, o son llevadas a casa como protección contra los truenos. Sin embargo, para que sean completamente efectivas contra los truenos y los rayos debe mantenérselas cerca del propio lecho, entre un bocado del pastel de la noche duodécima y un tallo de boj bendecido el Domingo de Ramos. Las flores del ramillete o la corona que penden sobre el fuego son reputados conjuros contra las enfermedades y el dolor físico y mental. Por eso, las mucha chas se las cuelgan en el pecho con un hilo de lana color escarlata. En muchas parroquias de Bretaña el sacerdote solía marchar en procesión con un crucifijo y encender una fogata con sus propias manos, y los campesinos tenían la costumbre de hacer pasar por el fuego sus rebaños y su ganado con la intención de protegerlos contra enfermedades has ta el próximo solsticio de verano. También se creía que las muchachas que bailaran alrededor de nueve hogueras se casarían en no más de un año.

Fogatas del solsticio de verano en Normandía

Hogueras como protección contra la hechicería

La hermandad del lobo verde en Jumièges

Simulacro de arrojar al lobo verde a las llamas

En Normandía, las fogatas del solsticio de verano casi han desparecido en la actualidad, por lo menos en el distrito conocido como el Bocage, pero solían arder en todos los montes. Por lo general se las hacía amontonando matojos, retamas y helechos en torno a un árbol alto, que era decorado con una corona de líquenes y a veces con flores. Mientras ardían, la gente bailaba y cantaba en ronda al fuego, y los jóvenes saltaban por encima de las flamas o los rescol-

dos incandescentes. En el valle del Orne la costumbre era encender la hoguera exactamente en el mismo instante en que el sol se ocultaba tras del horizonte y los campesinos hacían marchar sus rebaños por encima de las hogueras para protegerlos de hechicerías, especialmente contra los conjuros de brujos y brujas que intentaban robar la leche y la manteca. En Jumièges, Normandía, el festival solsticial en la primera mitad del siglo XIX se señala por ciertos hechos singulares que parecen de una antigüedad muy remota. Cada año, el 23 de junio, víspera de san Juan, la hermandad del lobo verde elegía un nuevo jefe o maestre, que siempre era escogido de la aldehuela Conihout. Al ser elegido, la nueva cabeza de la hermandad tomaba el título de lobo verde y se ponía una vestimenta muy curiosa, consistente en un manto largo y verde y un sombrero altísimo de figura cónica, sin alas y de color verde. Así ataviado, marchaba solemnemente a la cabeza de los hermanos, cantando el himno de san Juan, con cruz alzada y el gonfalón bendito que guiaba hasta un sitio llamado Chouquet, donde la procesión se reunía con el sacerdote, chantres y coro, que conducían a la hermandad a la iglesia parroquial. Después de oír misa se reunía la compañía en la casa del lobo verde, donde se les servía un sencillo refrigerio, tal como lo exige la iglesia en los días de ayuno. Luego bailaban frente a la puerta hasta que llegaba el momento de encender la hoguera. Al caer la noche, se encendía el fuego al sonido de las esquilas tocadas por una moza y un mozo adornados ambos con flores. Mientras las llamas se alzaban, se cantaba el *Te Deum*, y un aldeano vociferaba en el dialecto normando una parodia del himno *ut queant laxis*. Entre tanto, el lobo verde y sus hermanos, con sus caperuzas llevadas a la espalda y cogidos de la mano unos a otros, corrían alrededor del fuego tras del hombre que había sido elegido para lobo verde del año siguiente. Aunque sólo el primero y el último de la cadena de hermanos tenía una mano libre, su designio era rodear

y capturar por tres veces al futuro lobo verde, que en sus esfuerzos para escapar golpeaba con una vara larga a sus hermanos. Cuando al fin era capturado, lo llevaban hasta la pira ardiendo y hacían el simulacro de arrojarlo a las llamas. Terminada esta ceremonia, volvían todos a la casa del lobo verde, donde les esperaba una cena aun más escasa que el almuerzo. Hasta la medianoche, reinaba una especie de solemnidad religiosa. Tenían prohibido proferir palabras impropias, y un censor, armado con una esquila, era designa do para señalar y castigar de inmediato cualquier infracción a la regla. Pero al dar las 12 todo cambiaba; el recogimiento cedía a la licencia, los himnos piadosos eran remplazados por cantinelas báquicas y las notas inciertas y chillonas del violinista lugareño apenas se llegaban a distinguir entre el fragor del vocerío que levantaba la alegre hermandad del lobo verde. El día siguiente, 24 de junio o día del solsticio de estío, se celebraba por los mismos personajes y con la misma ruidosa alegría. Una de las ceremonias consistía en llevar en procesión una enorme hogaza de pan de varios pisos superpuestos y coronada por una pirámide de verdura adornada con cintas. Después entregaban como insignia del cargo las esquilas bendecidas y depositadas al pie del altar al hombre que iba a ser el lobo verde del siguiente año.

Descripción de las fogatas del solsticio de verano en Irlanda por Lady *Wilde*

La descripción que Lady Wilde[19] hace del festival del solsticio de verano en Irlanda es pintoresca y, en esencia, probablemente correcta, aun cuando no indica sus fuentes. Puesto que contiene algunas características interesantes, no señaladas por otros autores sobre Irlanda a los que he consultado, cita ré la mayor parte a la letra: «Antiguamente —afirma— el fuego sagrado se encendía con gran solemnidad la víspera del solsticio de verano. Esa noche toda la gente de los campos aledaños vigilaba atentamente el promontorio occidental de Howth, y en cuanto veía el primer destello, salvajes alaridos y vítores se re-

petían de villorrio en villorrio anunciando la ignición, al tiempo que todas las hogueras locales empezaban a arder, e Irlanda entera quedaba rodeada por un cordón de llamas alzándose en cada cerro. El baile y los cantos comenzaban entonces alrededor de cada fogata, y feroces hurras llenaban el aire en medio del más frenético desenfreno. Muchas de estas antiguas costumbres aún continúan, y las fogatas se siguen encendiendo la víspera de san Juan en cada cerro de Irlanda. Cuando el fuego arde con un resplandor rojizo los jóvenes se despojan de sus ropas hasta la cintura y saltan por encima o a través de las flamas, hacia atrás y hacia adelante varias veces, y aquel que arrostra la flama más grande es considerado vencedor sobre los poderes del mal, y es vitoreado con ruidosos aplausos. Cuando la fogata arde más tenuemente, las muchachas saltan las flamas, y aquellas que lo hacen sin rozarlas tres veces hacia atrás y hacia delante, pueden tener la certeza de que se casarán muy pronto y tendrán buena fortuna el resto de su vida, con muchos hijos. Luego, las mujeres casadas caminan entre las hileras de ascuas encendidas, y, por último, cuando el fuego casi se ha extinguido y ha sido apisonado, pasan el ganado añal por las cenizas calientes, y le socarran el lomo a los animales con una ramita encendida de avellano. Después guardan estas ramas en un lugar seguro, pues existe la creencia de que tienen un enorme poder para guiar el ganado hacia y desde los abrevaderos. A medida que el fuego se extingue la gritería se va apagando, y la música y el baile comienzan de nuevo. Narradores profesionales cuentan historias so bre el país de las hadas, o sobre los buenos tiempos, en antaño, cuando los reyes y los príncipes de Irlanda vivían entre la gente, y había abundante comida y bebida para todo aquel que atendiese el festín en el palacio del rey. Cuando la multitud finalmente se dispersa, todos llevan consigo un tizón de la fogata, y se le atribuyen muchas virtudes al *brone* encendido que es llevado a casa sin contratiempos, sin

romperlo ni tirarlo al suelo. También surgen toda clase de competiciones entre los jóvenes, pues aquel que entre primero a su casa con el fuego sagrado trae consigo la buena suerte del año».

Fogatas del solsticio de verano entre los mahometanos de Marruecos y Argelia

La costumbre de encender fogatas el día del solsticio de verano o la víspera está muy extendida entre los pueblos mahometanos del norte de África, particularmente en Marruecos y Argelia; es corriente lo mismo entre las tribus bereberes que entre muchas de las árabes o tribus de lengua árabe. En estos países, el día del solsticio (24 de junio, cómputo antiguo) se denomina *l'ánsâra*. Encienden fogatas en los patios, en las encrucijadas, en los campos y alguna vez en la era. Las plantas que queman dan un humo denso y un olor aromático y son muy buscadas para combustible en esas ocasiones; entre las plantas están la cañaheja, el tomillo salsero, la rueda, semillas de perifollo, manzanilla, geranio y poleo. La gente procura sahumarse con ello y especialmente sahumar a los niños y dirigen el humo hacia sus huertos y mieses. También saltan las hogueras y en algunos lugares todos intentan repetir el salto siete veces. Además cogen ramas ardiendo de las hogueras y las pasean por el interior de sus casas para fumigarlas. Pasan por las hogueras objetos y traen a los enfermos para ponerles en contacto con la hoguera mientras pronuncian oraciones para su restablecimiento. También creen que las cenizas de las fogatas poseen propiedades benéficas; por eso en algunos lugares se frotan con ceniza la cabeza y el cuerpo. Por ejemplo, los montañeses de Andjra, en Marruecos, encienden grandes hogueras en lugares abiertos de sus aldeas el día del solsticio de verano. Hombres, mujeres y niños saltan por encima de las llamas o las brasas incandescentes, en la creencia de que haciéndolo se sacuden de cualquier infortunio que pudieran cargar. Imaginan, asimismo, que los saltos curan al enfermo y le procuran progenie a las parejas sin hijos.

El festival del solsticio de verano en el norte de África es quizá anterior al mahometanismo

La celebración de un festival del solsticio de verano por los pueblos mahometanos es notable, particularmente a causa de que siendo el calendario mahometano solamente lunar y no hallándose corregido con intercalaciones, necesariamente omite los festivales que ocupan puntos fijos en el año solar; como todas las fiestas mahometanas estrictas se hallan sujetas a la Luna, van corriendo con la luminaria nocturna a través del periodo total de la revolución de la Tierra alrededor del Sol. Este hecho por sí mismo nos prueba que entre los pueblos mahometanos del África septentrional, como entre los pueblos cristianos de Europa, el festival solsticial es por completo independiente de la religión que el pueblo profesa públicamente y se constituye como la reliquia de un paganismo anterior.

V

La coincidencia del festival con el solsticio de verano indica que sus fundadores regularon el calendario por observación del Sol

De nuestro examen precedente podemos inferir que entre los antepasados paganos de los pueblos europeos, el festival ígnico anual más popular y extendido fue la gran celebración de la víspera del solsticio o la del día del solsticio estival. La coincidencia del festival con el solsticio de verano es muy difícil que sea accidental. Mejor aún, debemos suponer que nuestros antepasados paganos se propusieron fechar la ceremonia del fuego en la tierra coincidiendo con la llegada del Sol al punto más alto de su carrera en los cielos. Si esto fuese así, se deduce que los fundadores antiguos de los ritos solsticiales habían observado los solsticios o puntos críticos del camino aparente del Sol en el cielo y de acuerdo con ellos regularon su calendario festal[20], en cierto modo por consideraciones astronómicas.

Por su parte, los celtas no dividieron su año de acuerdo con los solsticios, sino en dos mitades al inicio del verano (1.º de mayo) y el invierno (1.º de noviembre)

Aparentemente la división céltica del año no era ni astronómica ni agrícola, sino pastoral, siendo determinada por la época cuando los rebaños pastaban

Pero mientras esto puede darse por cierto para los que podemos llamar aborígenes de una gran parte del continente, parece no serlo en cuanto a los pueblos célticos que habitaron el «fin de la tierra» europea[21] y las islas y promontorios que se internan en el Océano Atlántico por el noroeste. Las fiestas pirofóricas más importantes de los celtas, que han sobrevivido, aunque en un área muy restringida y con pompa amenguada, hasta los tiempos modernos y aun hasta nuestros días, estaban fechadas aparentemente sin referencia alguna a la posición del Sol en el cielo. Eran dos, con un intervalo de seis meses, una en la víspera del día-mayo (1.º de mayo) y la otra en la víspera del «día de todo lo sagrado» (*Halloween*, como ahora se llama)[22] que es el 31 de octubre, víspera del día de Todos los Santos. Estas fechas no coinciden con ninguno de los cuatro grandes goznes sobre los que gira el año solar, es decir, los equinoccios y los solsticios. Tampoco concuerdan con las épocas principales del año agrícola, la siembra en primavera y la recolección a principios de otoño, pues cuando llega el día-mayo, hace ya tiempo que la semilla fue confiada a la tierra, y cuando aparece noviembre, hace ya tiempo que la cosecha ha sido segada y entrojada, los campos y los árboles frutales están desnudos y hasta las amarillentas hojas caen revoloteando al suelo. Mas el 1.º de mayo y el 1.º de noviembre señalan momentos críticos culminantes de cambio del año en Europa; el uno es precursor del amable calor y de la vegetación espléndida del verano y el otro anuncia el frío y esterilidad del invierno, si no es una parte de él. Ahora bien, estos momentos especiales del año, como ha dicho muy bien un ilustre e ingenioso escritor[23], mientras son de poca importancia comparativamente para el agricultor, afectan profundamente a los pastores europeos, pues es en las proximi-

dades del verano cuando sacan sus ganados al campo para pastar la yerba nueva, y en las cercanías del invierno, cuando los vuelven a conducir al amparo y refugio del establo. Por eso no creemos improbable que la división céltica del año en dos mitades, a comienzos de mayo y de noviembre, provenga de una época en que los celtas eran un pueblo dedicado principalmente al pastoreo, dependiendo su subsistencia de los rebaños, y que, por consiguiente, las grandes épocas del año eran para ellos los días en que los rebaños salían de sus establos a principios del verano y volvían a ellos a principios del invierno.

La víspera de Todos los Santos (la noche del 31 de octubre) parece haber marcado el inicio del año céltico

Las múltiples formas de adivinación a las que recurrían los celtas en la víspera de Todos los Santos son apropiadas para el comienzo del año

La víspera de Todos los Santos era también una fiesta consagrada a los muertos

De las dos fiestas, quizá de antiguo la más importante fue la de la víspera de Todos los Santos, puesto que los celtas creemos que fechaban el comienzo del año por ésta mejor que por la de Beltane[24]. En la isla de Man, una de las fortalezas en que las costumbres el lenguaje céltico se mantuvieron más largo tiempo contra el asedio de los invasores sajones, el 1.º de noviembre, cómputo antiguo, fue considerado como año nuevo hasta época reciente. Así, acostumbraban los de Man ir disfrazados la víspera de Todos los Santos (cómputo antiguo) cantando en el lenguaje nativo una especie de villancico que comienza: «Esta noche es la noche de Año Nuevo, *Hogunnaa*». Uno de los informantes de Sir John Rhys en Man, un anciano de 67 años, «había trabajado como sirviente agrícola para un mismo hombre desde los 16 hasta los 26 años, cerca de Regaby, en la parroquia de Andreas, y recuerda a su amo y a un vecino de éste discutir el uso de la expresión "día de Año Nuevo" aplicada al 1.º de noviembre, y explicar a los jóvenes que así había sido siempre en los viejos tiempos. De hecho, a él le parecía lo más natural, porque el usufructo de la tierra termina en esa fecha, y porque todos los sier-

vos empiezan entonces su servicio». En la antigua Irlanda, como vimos, se acostumbraba encender un «fuego nuevo» cada año en la víspera de Todos los Santos o de Samhain y de esta llama sagrada se reencendían todos los fuegos de Irlanda. Esta costumbre señala directamente a Samhain o día de Todos los Santos (1.º de noviembre) como día de Año Nuevo, puesto que el encendido anual de un «fuego nuevo» tiene lugar, como es natural, al principiar el año, para que la influencia bienhechora del fuego nuevo pueda durar el periodo completo de 12 meses. Otra confirmación de la hipótesis según la cual los celtas fechaban el año a partir del 1.º de noviembre constituyen las múltiples formas de adivinación a que, como a continuación veremos, recurrían corrientemente los pueblos celtas en la víspera de Todos los Santos, para averiguar su sino, especialmente su fortuna en el año entrante; pues ¿cuándo poner en práctica mejor estos medios de otear el futuro que al comienzo del año? Como época de presagios y augurios, creemos que la víspera de Todos los Santos sobrepasó con mucho a Beltane en la imaginación celta, por lo que podemos deducir con alguna probabilidad que computaban su año desde entonces mejor que desde Beltane. Otra circunstancia de gran peso y que nos lleva a la misma conclusión es la asociación de esta fecha con lo muerto. No sólo entre los celtas, sino en toda Europa, la noche de la víspera de Todos los Santos, que señala la transición del otoño al invierno, creemos que ha sido de antiguo el momento del año en el que se supone que las almas de los difuntos volvían a sus antiguos hogares para calentarse en el fuego y confortarse con la buena acogida que se les hacía en la cocina o en la sala por sus parientes cariñosos. Era quizá un pensamiento natural que, al aproximarse el invierno, los espíritus ateridos y hambrientos abandonasen los campos desnudos y las deshojadas arboledas buscando el abrigo de la cabaña con su hogar familiar; ¿no vuelve la turba mugidora de los pastos veraniegos en las selvas

y montes para ser alimentada en el establo y gustar de él, mientras el viento crudo silba por entre el ondulante ramaje y arremolina la nieve en las hondonadas? ¿Podrían el hombre honrado y la mujer buena negar a los espíritus de sus muertos la bienvenida que dan a las vacas?

Hadas y duendes andan sueltos la víspera de Todos los Santos

No son sólo las ánimas de los difuntos las que se supone que revolotean invisibles en el día «en que el otoño cede el empalidecido año al invierno». Las brujas también aumentan sus errabundeos dañinos, unas volando por el aire montadas en sus escobas, otras golpeando por los caminos sobre gatas que al anochecer se transforman en caballos negros. También andan sueltas todas las hadas y los duendes de todas clases vagan libremente. En South Uist y Eriksay hay el siguiente dicho:

Ya llega Hallowe'en, ya llega
la brujería [o adivinación] se pondrá en marcha,
las hadas irán a toda prisa,
corriendo en cada desfiladero.
Niños, niños, eviten los caminos[25].

Fuegos de la víspera de Todos los Santos en las serranías de Escocia

Fuegos de la víspera de Todos los Santos en la parroquia de Callander

Adivinación con piedras

Aun cuando un hechizo de misterio y miedo se asigna siempre a la víspera de Todos los Santos en las mentes de los campesinos celtas, la celebración del festival, al menos en los tiempos modernos, no ha tenido un matiz triste pre dominante, pues, por el contrario, se ha acompañado de rasgos pintorescos y de alegres pasatiempos que la convirtieron en la más alegre del año. Entre las cosas que contribuían en las serranías de Escocia a prestar al festival una belleza romántica estaban las hogueras que se encendían a intervalos frecuentes en las alturas. «El último día de otoño, la chiquillería reunía helechos, barriles de alquitrán, los tallos largos y delgados del llamado *gainisg* y todas las demás cosas a propósito para una hoguera,

las amontonaban sobre alguna elevación del terreno cerca de la casa y al anochecer les prendían fuego. Estos fuegos se llamaban *Samhnagan*. Había uno por cada casa y existía una competencia por conseguir el más grande. Distritos enteros se iluminaban con las hogueras, y sus resplandores reverberando en un lago montañés desde muchas alturas formaban una es cena magníficamente pintoresca». Como los fuegos de Beltane en el día 1.º de mayo, las hogueras de la víspera de Todos los Santos creemos que se encendían más corrientemente en las serranías de Perthshire. En la parroquia de Callander, que incluye el hoy famoso paso de las cañadas Trossachs, el cual desemboca en las sinuosas y tupidas riberas del encantador lago Katrine, casi a finales del siglo XVIII todavía podían verse los fuegos de la víspera de Todos los Santos. Cuando se extinguían, reunían las cenizas con cuidado formando con ellas un círculo y colocaban dentro de él una piedra por cada miembro de las familias interesadas en cada hoguera. A la mañana siguiente, si alguna de estas piedras estaba removida o estropeada, la gente daba por seguro que la persona a quien correspondía estaba *fey*[26] o elegida, y a contar de ese día no sobreviviría 12 meses.

Ritos de adivinación la víspera de Todos los Santos en el condado de Queen

Ritos de adivinación la víspera de Todos los Santos en el condado de Leitrim

Adivinación la víspera de Todos los Santos en el condado de Roscommon

En el condado de Queen, Irlanda, todavía a finales del siglo XIX la chiquillería practicaba varios de estos ritos de adivinación la víspera de Todos los Santos. Las niñas salían a los jardines con los ojos vendados y arrancaban coles: si la col tenía buen tamaño, la niña tendría un esposo atractivo, pero si el tallo estaba torcido, el futuro marido sería un viejo tacaño. Igualmente, ponían pares de nueces sobre la rejilla de la chimenea, y a partir de su reacción hacían pronósticos sobre lo que el destino le deparaba a las respectivas parejas en el amor y el matrimonio. También fundían plomo, dejándole gotear en una tina de agua fría, y a partir de las for-

mas que tomaba en el agua hacían predicciones sobre lo que el futuro le deparaba a los niños. Asimismo, jugaban a tratar de atrapar con los dientes manzanas en una tina con agua; o de un gancho colgaban un palo con una manzana en un extremo y una vela en el otro, y haciendo girar el palo se daba a veces un mordisco a la manzana y otras, en cambio, a la vela. También en el condado de Leitrim todavía a finales del siglo XIX se practicaban muchas formas de adivinación la víspera de Todos los Santos. Tal como en el condado de Queen, las muchachas determinaban cómo serían sus futuros maridos con la ayuda de coles. Y si entre los zarzales una niña hallaba una rama doblada hacia abajo y hundida en la tierra formando un arco, trepaba por ese arco tres veces al anochecer en nombre del demonio, luego cortaba la zarza y la ponía debajo de su almohada, todo esto sin decir nada a nadie. Entonces ponía su cabeza sobre la almohada y soñaba con el hombre con el que se casaría. También los muchachos podían tener sueños parecidos de amor y casamiento la víspera de Todos los Santos, con tan sólo juntar 10 hojas de hiedra sin decirle nada a nadie, deshacerse de una y poner las restantes nueve bajo su almohada. Asimismo, se hacían adivinaciones con un pastel llamado *barm-breac*, horneado con una nuez y un anillo dentro. Quien fuera que obtuviera el anillo se casaría primero; quien fuera que obtuviera la nuez se casaría con una viuda o un viudo, pero si la nuez era la pura cáscara se quedaría solterón o solterona. Por su parte, las muchachas cogían un ovillo de estambre, iban a una calera en el crepúsculo vespertino, y tiraban el ovillo en la calera en el nombre del demonio sujetando con fuerza el otro extremo del hilo. Luego devanaban otra vez el hilo y preguntaban «¿Quién sujeta mi ovillo?», y el nombre de su futuro marido surgiría desde el fon do de la calera. Otra manera era tomar un rastrillo, ir a un almiar y caminar alrededor nueve veces, diciendo «Yo rastrillo este almiar en el nombre del diablo». A la novena vuel-

ta el espectro del futuro marido aparecería y le arrebataría a la muchacha el rastrillo. También, antes de que una tertulia se dispersara al caer la noche, rastrillaban las cenizas de manera uniforme en la chimenea, y al día siguiente buscaban rastros en ellas, a partir de los cuales determinaban si alguien vendría a la casa, o la abandonaría o moriría en ella antes de que terminase el año. En el condado de Roscommon, que colinda con el de Leitrim, la víspera de Todos los Santos en casi todas las casas hornean un pastel que contiene un anillo, una moneda, una endrina y una viruta de madera. A quien sea que le toque la moneda se volverá rico; a quien sea que le toque el anillo se casará primero; a quien sea que le toque la viruta, que representa un ataúd, morirá primero, y a quien sea que le toque la endrina tendrá una larga vida, pues en la víspera de Todos los Santos las hadas hacen que los endrinos en los setos contraigan tizón, de modo que la endrina en el pastel será la última del año. Esa misma noche mística las muchachas ponen nueve granos de avena en sus bocas, y, saliendo sin decir nada a nadie, caminan por ahí hasta escuchar a alguien pronunciar el nombre de un hombre; ése será el nombre de su futuro esposo. En este mismo condado, la víspera de Todos los Santos también se realiza el tradicional juego de sacar con los dientes manzanas o monedas de seis peniques que flotan en el agua, así como los tradicionales mordiscos a una manzana y una vela de sebo que giran.

Fuegos de la víspera de Todos los Santos en la isla de Man

En la isla de Man, otro país céltico, también se celebraba la víspera de Todos los Santos hasta tiempos modernos haciendo hogueras acompañadas de todas las ceremonias usuales para prevenir la influencia maléfica de hadas y brujas.

VI

Festival ígnico del solsticio de invierno

La Navidad es la continuación de un antigua festividad solar

Si la gentilidad de la Europa antigua celebraba, y tenemos buenas razones para creerlo, la época del solsticio de verano con un gran festival ígnico, del que han quedado vestigios hasta nuestros tiempos, es natural suponer que festejasen con ritos parecidos la época del solsticio de invierno, pues estas épocas o, para emplear un lenguaje más técnico, el solsticio estival y el solsticio hiemal son los dos puntos críticos en el camino aparente del Sol por el cielo, y desde el punto de vista del hombre primitivo, nada puede ser más apropiado que encender fuegos en la tierra en estos momentos, cuando el fuego y el calor de la gran luminaria empieza en los ciclos a menguar o crecer. De esta manera, el filósofo primitivo, a cuyas meditaciones sobre la naturaleza de las cosas debemos tantas costumbres y ceremonias antiguas, fácilmente podía imaginar que ayudaba al laborioso Sol a reencender su luz agonizante, o por lo menos a apagar la flama para que una más brillante surgiese. Sabemos de cierto que el solsticio hiemal, erróneamente identificado por los antiguos con el 25 de diciembre, se celebraba en antaño como el cumpleaños del Sol, y que luces o fuegos ceremoniales se encendían en esta ocasión festiva. Nuestra fiesta de Navidad no es más que una continuación, bajo un nombre cristiano, de esta antigua festividad solar, pues las autoridades eclesiásticas consideraron apropiado, a finales del siglo III o comienzos del IV, transferir arbitrariamente la natividad de Cristo del 6 de enero al 25 de diciembre, con el fin de canalizar hacia su Señor el culto que la gentilidad había hasta entonces rendido al Sol ese día.

El leño pascual es el envés invernal de la hoguera del solsticio estival

En la cristiandad moderna, el antiguo festival pirofórico del solsticio de invierno parece sobrevivir o haber sobrevivido hasta hace poco en la vieja costumbre de la toza o leño trashoguero de Pascua, como se denomina en Inglaterra y otras

partes. La costumbre estaba extendida por Europa, mas creemos que floreció especialmente en Inglaterra, Francia y entre los eslavos meridionales; al menos, de estos sitios nos llegan los relatos más completos. Que el leño de Pascua fuera solamente un duplicado, contrahaz o envés de la hoguera del solsticio estival, encendido puertas adentro y no al aire libre en consideración a la inclemencia del tiempo frío de la estación del año, fue señalado hace tiempo por el arqueólogo inglés John Brand[27] y la idea está apoyada por muchas supersticiones extrañas agregadas al leño pascual, supersticiones que no tienen conexión aparente con el cristianismo, pero en cambio llevan evidente el sello de un origen pagano. Pero aunque las dos celebraciones solsticiales eran festivales ígnicos, la necesidad o el gusto de tener la celebración hiemal a puerta cerrada le prestaba carácter de fiesta privada o casera, contrastando fuertemente con la publicidad de la celebración estival, en la que la gente se reunía en algún sitio al aire libre o altura visible, encendía una enorme hoguera entre todos y bailaban y se divertían juntos.

El leño pascual en Alemania

El leño de Pascua en Suiza

Sabemos que entre los alemanes la costumbre del leño pascual era observada en el siglo XI, pues en 1184 el sacerdote de la parroquia de Ahlen, en Münsterland, hablaba de «traer un árbol para encender el fuego festal durante la natividad del Señor». Hacia mediados del siglo XIX, el viejo rito fue mantenido en algunas partes de Alemania central, tal como se desprende de la descripción dada por un autor contemporáneo. Tras mencionar la costumbre de alimentar el ganado y sacudir los árboles frutales la noche de Navidad, con el objeto de volverlos fecundos, dicho autor señala que: «Entre los conservadores campesinos de las serranías aún es posible encontrar costumbres que se remontan a los lejanos tiempos de la paganía. Así, en los valles del Sieg y Lahn hay la costumbre de colocar un leño nuevo como fundamento del hogar. Una pesada toza de ro-

ble, por lo general un tocón arrancado de la tierra, se encajaba ya sea en el fondo del hogar o en un nicho construido *ex profeso* en la pared, bajo el gancho del que cuelga la caldera. Al arder el fuego en el hogar, la toza también ardía, pero estaba tan bien encajada que difícilmente se reducía a cenizas en todo el año». Cuando se colocaba el nuevo trasho guero, se sacaban con cuidado los restos del anterior, se pulverizaban y después se desparramaban por los campos durante las 12 noches[28], con lo que la gente creía se promovía la fertilidad de la mies del año. En algunas partes de las montañas Eifel, al oeste de Koblenz, acostumbraban colocar un leño llamado *Christbrand* en el hogar la víspera de Navidad; después, en la noche duodécima, depositaban los restos carbonizados en el granero para impedir que los ratones devorasen el grano. En Weidenhausen y Girkshausen, en Westfalia la práctica era sacar del fuego el leño de Pascua (*Christbrand*) en cuanto estaba ligeramente carbonizado y tenerlo bien guardado para volver a colocarlo en el fuego siempre que hubiera tormentas con rayos, pues el pueblo creía que los rayos no fulgurarían la casa en cuyo hogar estuviera carbonizándose un leño de Pascua. En algunas aldeas cerca de Berleburg en Westfalia la antigua costumbre era envolver el leño de Pascua en el último haz segado en la recolección. La víspera de Navidad los campesinos de Oberland, en Meiningen, una provincia de Alemania central, acostumbraban colocar un gran leño llamado *Christklotz* en la chimenea antes de irse a la cama; el leño ardía toda la noche y se creía que los restos carbonizados protegían la casa a lo largo del año contra posibles incendios, robos y demás infortunios. Parece ser que en Suiza el leño pascual es conocido únicamente en la región de habla francesa, donde habitualmente recibe el nombre de *Bûche de Noël*. En las montañas de Jura, en el cantón de Berna, mientras el leño arde en el hogar la gente canta esta bendición:

¡Que arda el leño!

¡Que todo lo bueno entre!
¡Que las mujeres tengan hijos
y las ovejas corderos!
¡Pan blanco para todos
y una cuba llena de vino!

Las brasas del leño trashoguero eran guardadas celosamente, pues se creía que protegían contra los rayos.

Creencia de que el leño de Pascua protege contra incendios y fulguraciones

Es notable cuán corriente parece haber sido la creencia de que si se guardan los restos del leño de Pascua durante todo el año, tendrán poder para proteger la casa contra incendios y especialmente contra las fulguraciones. Como el leño trashoguero con frecuencia era de roble, creemos posible que esta creencia sea una reliquia del viejo credo ario que asociaba al roble con el dios del trueno. Que las virtudes curativas y fertilizantes atribuidas a las cenizas del leño de Pascua, del que se cree que sana tanto al ganado como a las personas, que habilita a las vacas para tener terneros y que promueve la fertilidad de la tierra, puedan derivarse o no de la misma fuente antigua, es una cuestión que merece considerarse.

Celebraciones públicas del festival ígneo del solsticio hiemal

Fuegos la víspera de Navidad en Schweina, Turingia

Hasta aquí hemos considerado únicamente la celebración privada o do méstica del festival ígneo del solsticio hiemal. En Europa central y del norte la celebración pública de los ritos durante esta estación del año parece haber sido rara y excepcional. Sin embargo, se tiene registro de algunos ejemplos. Así, en Schweina, en Turingia, todavía en la segunda mitad del siglo XIX, los jóvenes acostumbraban encender una gran hoguera en el monte Antonio todos los años en la víspera de Navidad. Ni las autoridades civiles ni las eclesiásticas lograron eliminar la celebración; y ni el frío, ni la lluvia ni la nieve de la estación lograron apagar o enfriar el entusiasmo de los celebrantes. Unos días antes de la Navidad los jóvenes y

los niños se dedicaban a construir una base para la hoguera en la cima de la montaña, donde en antaño se levantaba la iglesia más antigua de la aldea. La base consistía de una estructura piramidal compuesta de piedras, hierba y musgo. Cuando al fin llegaba la víspera de Navidad se erigía sobre la pirámide un robusto pilar o poste envuelto en matojos. Los jóvenes conseguían sus propios postes, a los que ataban escobas viejas o gavillas de virutas, para usarlos como antorchas. Cuando caía la noche y las campanas de la iglesia llamaban a misa, la tropa de mancebos subía a la montaña. Pron to el resplandor de la hoguera iluminaba las penumbras desde la cima, y el sonido de un himno rompía la tranquilidad de la noche. Alrededor de la gran hoguera se encendían otras fogatas más pequeñas y, finalmente, todos los muchachos comenzaban a correr ondeando sus antorchas encendidas, hasta que estas vacilantes lumbreras, descendiendo por la ladera de la montaña, se extinguían una por una en medio de la oscuridad. A la medianoche las campanas repicaban desde la torre de la iglesia, mezcladas con el estruendo de largas trompetas y el sonido de cantos. El festín y la borrachera duraban toda la noche. A la mañana siguiente, jóvenes y ancianos asistían temprano a misa para edificarse escuchando acerca de la luz eterna.

Procesión con toneles ardientes de alquitrán la víspera de la Navidad (cómputo antiguo) en Lerwick

En Lerwick, la capital de las islas Shetland, «la víspera de la Navidad, el 4 de enero —pues todavía se sigue el cómputo antiguo—, la chiquillería desfila *a guizing*, es decir, se disfrazan con las ropas más fantásticas y extravagantes, y recorren las calles infestando casas y negocios, y pidiendo los medios para llevar a cabo sus diversiones navideñas. A la una en la madrugada de Navidad, numerosos jóvenes se vuelcan a las calles, vistiendo ásperas ropas, y, a paso redoblado, arrastran enormes toneles con alquitrán por el pueblo, gritando y festejando mientras avanzan, o llenado el aire con el estruendo de sus <ruidosos

cuernos>. Un tonel de alquitrán simplemente consiste de varias —digamos de cuatro a ocho— artesas llenas de alquitrán y astillas, colocadas sobre una plataforma de madera. Los toneles son tirados con una cadena a la que van sujetados montones de voluntariosos e hilarantes jóvenes. El honorable oficial municipal de Lerwick recientemente los ha descrito como <carros flamígeros, cuyo efecto es verdaderamente grandioso, tremendo>. En la madrugada de Navidad las oscuras calles de Lerwick se iluminan con su brillante resplandor, y la densa humareda de seis u ocho toneles sucesivos de alquitrán ensombrece la atmósfera. Al romper el alba, a las seis de la mañana, los madrugadores juerguistas se despojan de sus ásperas ropas —bien ennegrecidas para esa hora— para convertirse esta vez en magos. Se ponen disfraces de todas las figuras imaginables —soldados, marineros, montañeses, caballeros españoles y demás—, y así disfrazados, marchan en parejas, como marido y mujer, o en grupos más extensos, y van a visitar a sus amigos para darles los buenos deseos de la época. En antaño, estos magos pubescentes acostumbraban sentarse sobre cajones y, acompañados por violinistas, eran arrastrados por el pueblo».

Festival ígnico persa en el solsticio de invierno

Los persas acostumbraban realizar un festival ígneo llamado *Sada* o *Saza* en el solsticio de invierno. En la noche más larga del año encendían fogatas por todas partes, y reyes y príncipes ataban hierba seca a las patas de pájaros y animales, le prendían fuego a la hierba y soltaban a las aves y las bestias para que volaran o corrieran ardiendo por los aires o los campos y cerros, de modo que pareciera que el cielo y la tierra enteros se alzaban en llamas.

VII

Festivales ígnicos en épocas de angustias y calamidades en Europa

El fuego de auxilio

Los festivales ígnicos tratados hasta aquí se celebran todos periódicamente en ciertas fechas fijas del año. Mas junto a esas celebraciones recurrentes y periódicas, los campesinos de muchas partes de Europa han solido recurrir desde tiempo inmemorial a un ritual de fuego a intervalos irregulares, en épocas de angustias y calamidades, sobre todo cuando sus rebaños eran atacados por enfermedades epidémicas. Ninguna relación de los populares festivales ígnicos de Europa sería completa si no se mencionasen estos ritos tan curiosos, que llaman grandemente nuestra atención a causa de que pueden ser considerados quizá como fuente y origen de todos los otros festivales de fuego; seguramente pueden fecharse en una antigüedad muy remota. El nombre general por el que son conocidos entre los pueblos teutónicos es el de «fuego de auxilio», de necesidad o emergencia.

El fuego de auxilio en la Edad Media

Método para encender los fuegos de auxilio

La historia del fuego de auxilio puede seguirse desde la Edad Media, pues durante el reino de Pipino, rey de los Francos, un sínodo de prelados y nobles presidido por Bonifacio, arzobispo de Maguncia, denunció la práctica de encender fuegos de auxilio como una superstición pagana. El método para encender los fuegos de auxilio fue descrito por un autor a finales del siglo XVII como sigue: «Cuando una plaga maligna se desata entre el ganado, grande y pequeño, y a causa de esto los rebaños sufren grandes estragos, los campesinos resuelven encender un fuego de auxilio. El día fijado para ello no debe haber una sola flama encendida en ninguna casa ni en ningún fogón. Cada vivienda debe aportar una cantidad de paja, agua y sotobosque. Después se fija a la tierra un robusto poste, se le hace un orificio, y a través de él se inserta un cabestrante de madera, bien untado con brea y alquitrán, afanosa y se le hace girar con fuerza hasta producir gran calor y fi-

nalmente fuego. Se recoge este fuego en leña y se le alimenta con paja, brezal y matas hasta que prorrumpe como el habitual fuego de auxilio. A continuación dejan que se propague un poco entre los muros o las cercas, y luego hacen pasar por él dos o tres veces a los rebaños y caballos con palos y fustas. Alternativamente se colocan dos pilares, cada uno con un orificio, en los que se inserta un cabestrante, junto con viejos trapos grasosos. A veces también se usa una soga muy gruesa, se recolectan nueve tipos de madera y se les fricciona intensamente hasta que salta el fuego. Tal vez haya otras maneras de producir o encender este fuego, pero en todos los casos la finalidad es curar al ganado. Luego de pasar al ganado dos o tres veces por el fuego lo llevan a sus corrales o a pastar, y destruyen la pila de madera que había sido recolectada. Sin embargo, en algunas partes cada jefe de familia debe llevar consigo un tizón, apa garlo en una artesa o abrevadero, colocarlo en el pesebre donde se alimenta al ganado, y dejarlo ahí por un tiempo. En ocasiones queman los postes empleados para hacer el fuego de auxilio, la madera usada como cabestrante y el resto del combustible; otras veces los guardan celosamente después de que el ganado ha pasado tres veces por las flamas[29]».

Método para encender el fuego de auxilio en Hannover

El verano de 1828 los cerdos y las vacas de Edesse, una aldea cerca de Meinersen, en el sur de Hannover, enfermaron terriblemente. Cuando fracasaron todas las medidas ordinarias para aplacar el mal, los granjeros se reunieron en solemne cónclave en los prados de la aldea y resolvieron que a la mañana siguiente debía hacerse un fuego de auxilio. Acto seguido el hombre más importante de la aldea mandó avisar a todas las casas que al día siguiente nadie debía encender ningún fuego antes del amanecer, y que todos estuvieran preparados para sacar al ganado. Esa misma tarde se hicieron todos los preparativos necesarios para hacer efectiva la decisión de la sabiduría

colectiva. Cerraron con tablones una estrecha calle, y el carpintero de la aldea se dispuso a trabajar en los instrumentos para encender el fuego. Tomó dos postes de madera de roble, y a cada uno le hizo un orificio de unos ocho centímetros de profundidad y grosor. Colocó ambos postes el uno frente al otro a una distancia de unos 60 centímetros, y después insertó un rodillo de madera de roble en cada uno de los orificios, de modo que quedase unido a los dos postes transversalmente. Alrededor de las dos de la madrugada cada jefe de familia trajo un montón de paja y ramas, y lo colocó a lo largo del callejón en el orden prescrito. Para hacer el fuego de auxilio se eligió a los mozos más robustos que pudieron encontrarse. Con ese fin pasaron una larga soga de cáñamo dos veces alrededor del rodillo en los postes de roble; untaron los pivotes con bastante brea y alquitrán, y muy cerca colocaron una brazada de estopa y yesca. Todo estaba listo. Los correosos labriegos sujetaron entonces la soga por ambos extremos y empezaron a trabajar con arrestos. Pronto salieron nubecillas de humo de los orificios, pero para consternación de los espectadores no se produjo ni una chispa de fuego. Algunas personas manifestaron abiertamente su sospecha de que algún pillo no había apagado el fuego en su casa, cuando repentinamente de la yesca brotó una flama. Los nubarrones desaparecieron de todos los rostros. Le prendieron fuego a las pilas de leña, y cuando las flamas casi se habían extinguido, los rebaños fueron arreados para que pasaran por el fuego, primero los cerdos, luego las vacas y finalmente los caballos. Los pastores llevaron después los animales a pastar, y las personas cuya fe en la efectividad del fuego de auxilio era particularmente profunda llevaron consigo algunos tizones a casa.

El uso del fuego de auxilio es una reliquia de la época cuando el fuego se producía únicamente frotando maderas

Así pues, al parecer en varias partes de Europa ha sido una costumbre encender el fuego frotando maderas con el objeto de curar enfermedades o prevenir su

propagación, sobre todo entre el ganado. Encender una llama frotando dos palos secos el uno contra el otro es el método al que han recurrido más comúnmente los salvajes en todo el mundo con el fin de proveerse de fuego. Difícilmente podemos poner en duda que la práctica de encender el fuego de auxilio conforme a este primitivo método es simplemente una reliquia de la época cuando nuestros ancestros salvajes encendían todos sus fuegos de ese modo. Nada más conservador respecto a las viejas costumbres que el ritual religioso o mágico, el cual envuelve estas reliquias del pasado en una atmósfera de misteriosa virtud y santidad. A una mente educada le parecerá obvio que el fuego que un hombre enciende con el sudor de su frente, frotando afanosamente un palo contra otro, no contenga ni más ni menos virtudes que el fuego que puede producirse en un instante mediante la fricción de un fósforo «Lucifer». Sin embargo, para el ignorante y supersticioso esta verdad está lejos de ser evidente, y por lo tanto se toma infinitas molestias, andándose con rodeos para hacer lo que pudo haber hecho directamente con absoluta facilidad, y lo que, incluso cuando ya está hecho, no tiene utilidad alguna en relación con su propósito inmediato. Una enorme cantidad del esfuerzo realizado por la humanidad a lo largo de los siglos no se ha invertido mejor: ha sido como la piedra de Sísifo que eternamente rodaba cuesta arriba sólo para eternamente rodar cuesta abajo, o como el agua con el que las danaides en vano llenaban toneles que no tenían fondo.

Creencia de que no es posible encender el fuego de auxilio si arden otros fuegos en el vecindario

La curiosa idea de que el fuego de auxilio no puede encenderse si algún otro fuego está encendido en el vecindario parece implicar una concepción del fuego como unidad que se fragmenta, y por consiguiente se debilita, en proporción exacta al número de lugares donde arde. Así, para producirlo en toda su potencia, es necesario encenderlo únicamente en un lugar,

pues de ese modo la flama arderá con una energía concentrada derivada de los fuegos tributarios ahora extintos en todos los hogares de la comarca. Del mismo modo, si en una ciudad moderna, simultáneamente se apagara el gas de todos los quemadores excepto uno, sin duda la flama en ese único quemador ardería con una intensidad que en nada se compara con la que cualquier otro quemador podría manifestar cuando están encendidos todos los demás. La analogía puede ayudarnos a entender el proceso de razonamiento que lleva a los campesinos a insistir en la extinción de cualquier fuego ordinario cuando está por encenderse el fuego de auxilio. Quizá, también, puede explicar en parte la extinción ceremonial de los fuegos antiguos en otros casos, extinción tradicionalmente exigida como paso preliminar para el encendido de un fuego nuevo y sagrado. Hemos visto que en la serranía de Escocia todos los fuegos corrientes eran apagados la víspera del día mayo en preparación para encender los fuegos de Beltane frotando maderas la mañana siguiente. Sin duda, la razón de esta medida era la misma que en el caso del fuego de auxilio. De hecho, podemos asumir con un amplio grado de probabilidad que el fuego de auxilio fue el padre de los festivales ígneos periódicos. Al principio invocadas sólo a intervalos irregulares para curar ciertos males cuando éstos se presentaban, las poderosas cualidades del fuego fueron después empleadas a intervalos regulares para evitar que ocurrieran dichos males, así como para aliviar aquellos que ya se habían manifestado.

VIII

En algunos de los festivales ígnicos el simulacro de quemar personas en las hogueras es un indicio de la práctica anterior de sacrificios humanos

En las costumbres populares de Europa relacionadas con los festivales ígnicos hay ciertos rasgos que parecen señalar la práctica anterior de sacrificios humanos.

Hemos hallado razones para creer que en Europa, frecuentemente, han actuado personas vivas como representantes del espíritu arbóreo y del espíritu del grano y han sufrido muerte violenta en cuanto tales. No hay razón, por lo tanto, para que no fueran quemadas si su muerte suponía ciertas ventajas obtenidas matándolas de esa suerte. La consideración del sufrimiento humano no entra en los cálculos del hombre primitivo. Ahora bien, en los festivales ígnicos que nos ocupan, la simulación de quemar personas se lleva tan lejos en ocasiones que parece razonable considerarla como una supervivencia mitigada de la vieja costumbre de quemarlas realmente. Así, recordaremos que en Aquisgrán el hombre revestido de forraje de guisante actúa tan diestramente que la chiquillería cree que ha sido quemado de verdad. De igual modo, en los fuegos de Beltane, en Escocia, la supuesta víctima era capturada y simulaban arrojarla entre las llamas; por algún tiempo después afectaban hablar de ella como si hubiese muerto. En Wolfeck, Austria, el día del solsticio de verano, un muchacho completamente cubierto de ramaje verde de abeto va de casa en casa acompañado de ruidosa cuadrilla, recogiendo leña para la hoguera. Cuando la consigue, canta:

Árboles del bosque quiero;
no quiero leche agria,
sino cerveza y vino,
para que el hombre del bosque
esté alegre y divertido[30].

En algunas partes de Baviera también van los jóvenes por las casas recogiendo combustible para la hoguera del solsticio estival, envuelto uno de ellos de cabeza a pies con ramas verdes de abeto y conducido por toda la aldea sujeto por una cuerda. En Moosheim, Würtemberg, el festival de la hoguera de san Juan solía durar 14 días y terminaba el segundo domingo después del solsticio de verano. En este último día, la hoguera quedaba a cargo de los niños, mientras los adultos se marchaban al bos-

que, donde revestían de ramas y hojarasca a un mozo que, así disfrazado, llegaba a la hoguera, la desparramaba y pisoteaba, apagándola. Toda la gente huía al ver aquello.

Sacrificios humanos por el fuego en la antigua Galia

Hombres y animales quemados vivos dentro de imágenes colosales de cestería

Todavía creemos que es posible ir más allá. Las huellas más inequívocas de sacrificios humanos ofrendados en estas ocasiones, como hemos visto, son aquellas que hace unos 100 años todavía se advertían en los fuegos de Beltane en las serranías escocesas, o sea entre gente céltica, que, situada en un remoto rincón de Europa y en su mayor parte aislada completamente de influencias extranjeras, conservaba todavía su antiguo paganismo mucho mejor quizá que cualquier otro pueblo del occidente de Europa. Es importante, por consiguiente, que se conozca por pruebas irrecusables que los celtas efectuaron sistemáticamente los sacrificios humanos por el fuego. La descripción más antigua de estos sacrificios nos la transmite Julio César[31]. Como conquistador de los hasta entonces independientes celtas de la Galia, César tuvo amplia oportunidad de observar la religión nacional celta y sus ritos, cuando todavía era terso y brillante el cuño nativo y no se había fundido en el crisol de la civilización romana. En sus notas personales, César parece haber incorporado las observaciones de un explorador griego, de nombre Posidonios, que viajó por la Galia unos 50 años antes de que César condujera las armas romanas al Canal de la Mancha. Creemos que también el geógrafo griego Estrabón y el historiador Diodoro entresacaron de la obra de Posidonios sus descripciones de los sacrificios célticos, pero independientemente el uno del otro y de César, pues cada uno de los tres relatos derivados contiene algunos detalles que no se encuentran en ninguno de los otros dos. Reuniéndolos, podemos restaurar el relato original de Posidonios con alguna probabilidad, obteniendo así un cuadro de los sacrificios ofrecidos por los celtas de Galia a finales del siglo II a. C. En lo

que sigue, creemos encontrar las líneas principales de la costumbre. Los celtas reservaban los criminales condenados con objeto de sacrificarlos a los dioses en el gran festival que tenía lugar cada cinco años. Cuantas más víctimas de éstas hubiera, tanto mayor sería la fertilidad del país. Si no había bastantes criminales que inmolar, suplían la deficiencia con cautivos de guerra. Llegado el momento, las víctimas eran sacrificadas por los druidas o sacerdotes; unos eran derribados a flechazos, otros empalados y otros más quemados vivos del siguiente modo. Construían imágenes colosales de cestería o de madera y yerbas, que rellenaban de hombres vivos, ganado y animales de otras clases; después prendían fuego a las imágenes, que ardían con todo su contenido viviente[32].

Puesto que la fertilidad del país se suponía que dependía de estos sacrificios, Mannhardt ve en las víctimas los representantes del espíritu arbóreo o de la vegetación

Así eran los grandes festivales de cada cinco años. Junto a estas fiestas quinquenales, celebradas en tan gran escala y al parecer con tan gran derroche de vidas humanas, creemos razonable suponer que tenían festivales anuales de igual clase, sólo que en menor escala, y que de estos festivales anuales descienden directamente por lo menos algunos de los festivales ígnicos que, con sus vestigios de sacrificios humanos, se celebran todavía año tras año en muchas partes de Europa. Las gigantescas imágenes construidas con mimbres o cubiertas de yerbas en las que los druidas encerraban a sus víctimas nos recuerdan el armazón de follaje en el que todavía suele introducirse el representante humano del espíritu del árbol. Por esto, viendo que se suponía que la fertilidad del país dependía de la debida ejecución de estos sacrificios, Mannhardt ve en las víctimas célticas metidas entre mimbres y hojas los representantes del espíritu arbóreo o de la vegetación.

Gigantes de cestería en Brabante y Flandes

Estos gigantes mimbrosos de los druidas creemos que tuvieron hasta hace po-

co tiempo sus representantes en los festivales solsticiales de estío de la Europa moderna. La mayoría de los pueblos y aldeas de Brabante y Flandes tienen o han tenido gigantes de cestería parecidos, que eran paseados para delicia del populacho, que amaba estas figuras grotescas, hablaba de ellas con entusiasmo patriótico y nunca se cansaba de contemplarlas. Los gigantes recibían el nombre de Reuzes[33], y mientras hacían su triunfal recorrido por las calles se entonaba en el dialecto flamenco una cancioncilla especial llamada «canción *reuze*». Las más celebradas de estas monstruosas efigies eran las de Amberes y Wetteren. En Ypres una familia entera de gigantes contribuía a la hilaridad pública durante el carnaval. En Cassel y Hazebrouch, en el departamento francés de Nord, los gigantes hacían su aparición anual el martes de carnaval. En Amberes el gigante era tan enorme que no había puerta en la ciudad lo bastante alta para darle paso y por eso no podía visitar a sus hermanos gigantes de los pueblos vecinos, como hacían otros gigantes belgas en ocasiones solemnes. En 1534, Peter van Aelst, pintor en la corte del emperador Carlos V, diseñó este gigante, el cual se conserva, junto con otras figuras colosales, en un amplio salón en Amberes. En Ath, en la provincia belga de Hainaut, la procesión popular de los gigantes ocurría todos los años en agosto, por lo menos así fue hasta el año 1869. A lo largo de tres días las colosales efigies de Goliat y su esposa, de San són y un arquero (*Tirant*), junto con la de un águila de dos cabezas, eran llevadas por las calles sobre los hombros de 20 porteadores ocultos bajo los flotantes ropajes de los gigantes, para deleite de los pobladores y de una multitud de extranjeros reunidos para presenciar la procesión. Testimonios escritos nos permiten rastrear la costumbre a mediados del siglo XV, aunque parece que la usanza de dar a Goliat una esposa data del año 1715. Todos los años se solemnizaban sus esponsales la víspera del festival en la iglesia

de san Julián, adonde las dos enormes figuras eran escoltadas por los magistrados en procesión.

Los ritos sacrificiales de la antigua Galia tienen su contraparte en las fiestas populares de la Europa moderna

Así pues, parece posible rastrear los ritos sacrificiales de los celtas de la antigua Galia en las fiestas populares de la Europa moderna. Es natural que en Francia o, mejor aún, en la extensa área comprendida en los límites de la antigua Galia, sea donde esos ritos han dejado las huellas más claras en las costumbres de quemar gigantes hechos de armadura de mimbres y con animales metidos dentro de los armazones o cestos. Obsérvese que estas costumbres se celebran en el día del solsticio de verano o en días próximos. De esto podemos concluir que los ritos originales de los que éstos son los sucesores degenerados se solemnizaban en el día del solsticio estival. Esta deducción armoniza con la conclusión que sugiere una revisión general del folclor europeo y según la cual el festival del solsticio de estío, en conjunto, es el más extensamente difundido y el más solemne de todos los festivales anuales que celebraban los primitivos arios en Europa. Al mismo tiempo debemos tener presente que entre los celtas británicos los principales festivales ígnicos del año parecen haber sido los de Beltane (1.º de mayo) y *Halloween* (víspera de Todos los Santos, último día de octubre), y esto promueve la duda de si los celtas de la Galia no habrán celebrado su principal rito del fuego, incluyendo sus quemas sacrificiales, a principios de mayo y comienzos de noviembre, más bien que en el solsticio de estío.

Tal vez se creía que los hombres, mujeres y animales quemados en estos festivales eran brujas o hechiceros disfrazados

Nos queda todavía inquirir cuál es el significado de estos sacrificios y por qué quemaban hombres y animales en estos festivales. Si estamos en lo cierto al interpretar los modernos festivales del fuego europeos como tentativas para romper el poder de la brujería, quemando y ahuyentando brujas y hechiceros[34], podremos explicar los sacrifi-

cios humanos de los celtas de modo igual, o sea que debemos suponer que las víctimas a quienes los druidas quemaban dentro de imágenes de cestería eran condenadas a morir por ser brujas o hechiceros, y el procedimiento de ejecución por el fuego se escogía porque, como hemos visto, quemarlos vivos se estimaba el medio más seguro de eliminar a estos seres nocivos y peligrosos. La misma explicación puede aplicarse al ganado y a los animales salvajes de muchas clases que los celtas quemaban junto con las personas. Podemos conjeturar además que los celtas creían que estos animales estaban bajo el maleficio de la hechicería o eran realmente brujos y hechiceros que se habían transformado en animales con el maligno propósito de proseguir sus confabulaciones infernales contra el bienestar de sus convecinos. Esta hipótesis se confirma por la observación de ser gatos las víctimas quemadas más corrientemente en las hogueras modernas, y los gatos son precisamente los animales en que más usualmente se transforman las brujas, según se cree, acaso con la excepción de las liebres. En ocasiones quemaban en las hogueras solsticiales de verano serpientes y zorras; se sabe que las brujas galesas y alemanas se transformaban en zorras y serpientes. En suma, cuando recordamos la gran variedad de animales cuyas formas pueden adoptar las brujas a su capricho, creemos fácil explicar con esta hipótesis la variedad de animales vivos que se han quemado en estos festivales, lo mismo en la antigua Galia que en la Europa moderna; podemos barruntar que todas esas víctimas fueron condenadas a las llamas no por ser animales, sino porque se les creía brujas que habían tomado forma animal para sus propósitos nefandos. Una ventaja de explicar los antiguos sacrificios célticos de este modo está en que da verdadera congruencia y consistencia al trato que Euro pa ha dispensado a las brujas, desde los tiempos más antiguos hasta hace dos siglos, en que la creciente influencia del racionalismo desacreditó la creencia en la brujería y suprimió la costum-

bre de quemar brujas. Desde esta perspectiva, en sus tratos con la magia negra, la Iglesia cristiana simplemente siguió la política tradicional del druidismo, y cabría preguntarse quién, druidas o cristianos, exterminó el mayor número de hombres y mujeres inocentes en el cumplimiento de dicha política. Sea como fuere, podemos entender ahora por qué los druidas creían que cuantas más personas sentenciasen a muerte mayor sería la fertilidad del país. Para un lector moderno, a primera vista, podría no ser demasiado evidente la conexión entre la actividad del verdugo y la productividad de la tierra, mas lo satisfará la pequeña reflexión de que siendo criminales las personas que perecían en la pira o el cadalso y cuyo deleite era atizonar las mieses del labrador o tenderlas contra el suelo tumbadas por las tormentas de pedrisco, la ejecución de aquellos desventurados estaba efectivamente calculada para asegurar una cosecha abundante mediante la remoción de una de las principales causas que paralizan los esfuerzos y marchitan las esperanzas del labrador.

Capítulo 4

El alma externada[*]

I

Relación de los festivales ígnicos con el mito de Bálder

El lector recordará que la precedente exposición de los festivales ígneos fue suscitada por el mito del dios norso Bálder, del que se dijo que fue muerto por una rama de muérdago y quemado después en una gran pira. Examinemos ahora hasta dónde nos ayudan las costumbres a que hemos pasado revista en la aclaración del mito. En este examen puede ser conveniente empezar con el muérdago sagrado, instrumento de la muerte de Bálder.

Veneración del muérdago entre los druidas

Desde tiempo inmemorial ha sido el muérdago objeto de veneración supersticiosa en Europa. Los druidas le dieron culto, como sabemos por un pasaje famoso de Plinio en el que, después de enumerar las distintas clases de muérdago, prosigue: «Respecto a este asunto, la admiración en que es tenido el muérdago en toda la Galia no debe pasar sin comentario. Para los druidas, pues así llaman a sus hechiceros, no hay nada más sagrado que el muérdago y el árbol en que crece, con tal de que éste sea un roble. Mas aparte de ello escogen robledos para sus bosques sagrados y no ejecutan ritos sacros sin hojas de roble, de tal manera que el verdadero significado de druida puede considerarse como una denominación griega derivada de su culto al roble[1]. Creen que cualquier cosa que crezca en estos árboles es enviada del cielo y es una señal de haber sido escogido el árbol por el mismo dios. El muérdago se encuentra raras veces en él, mas cuando lo encuentran lo recogen con solemne ceremonial. Esto sue-

len hacerlo sobre todo en el sexto día de la luna, desde el cual datan el comienzo de sus meses, de sus años y de su ciclo de 30 años, por la razón de que en el sexto día la luna está llena de vigor y no ha recorrido aún la mitad de su carrera. Después de haber hecho el debido preparativo con un sacrificio y un festín bajo el árbol, lo aclaman como cúralotodo y traen al lugar dos toros blancos cuyos cuernos no han sido uncidos nunca. Un sacerdote vestido de blanco trepa por el árbol y con una hoz de oro corta el muérdago, que acogen en una tela blanca. Después sacrifican las dos víctimas, orando para que el dios pueda hacer prosperar su propia donación junto con los rebaños de donde procede. Creen que una poción preparada con el muérdago hará fértiles a los animales estériles y que la planta es un remedio contra todos los venenos. Buena parte de la religión humana tiene que ver por lo general con nimiedades[2]».

Virtudes médicas y mágicas atribuidas al muérdago en la antigua Italia

En otro pasaje nos cuenta Plinio que en medicina el muérdago que crece sobre el roble se estima como el más eficaz y que esta eficacia la suponía aumentada la gente supersticiosa si se recogía esta planta el primer día de la luna y sin usar hierro, y si, después de bajarla, no tocaba tierra; el muérdago de roble así obtenido estaba reputado como remedio de la epilepsia; llevado por las mujeres, las ayudaba a concebir, y sanaba las úlceras muy eficazmente tan sólo con que el paciente masticara un trozo de la planta, dejando otro trozo sobre la herida. Además, también dice que el muérdago, como el vinagre y un huevo, se creía que formaban un medio excelente para extinguir los incendios.

Acuerdo entre los druidas y los antiguos italos respecto a las valiosas propiedades del muérdago

Si en este último pasaje Plinio se refiere, como parece, a las creencias corrientes entre sus contemporáneos en Italia, de aquí se seguirá que druidas e italos estaban en algún modo de acuerdo en reconocer las valiosas propiedades que poseía el

muérdago que crece en el roble; ambos pueblos lo consideraban como remedio eficaz para un número de dolencias y ambos le adscribían una virtud vivificante: los druidas, creyendo que una poción preparada con muérdago fertilizaba el ganado enfermo, y los italianos, sosteniendo que un trozo de muérdago llevado encima por una mujer la ayudaría a concebir un hijo. Además, ambos pueblos estaban convencidos de que, para que la planta ejerciera sus propiedades salutíferas, debería ser recolectada de cierto modo y en cierta época. No podía cortarse con hierro y por esta razón el sacerdote encargado de su corte se valía de una hoz de oro; tampoco debía tocar la tierra, razón por la cual los druidas la recibían en una tela blanca. La elección del momento de recogerla, ambos pueblos la determinaban por observación de la Luna; sólo diferían en que los ítalos preferían el día primero y los druidas el sexto.

Pero el tiempo favorito creemos que fue la víspera del solsticio de verano o este mismo día. Sabemos ya que lo mismo en Francia que en Suecia se atribuían virtudes especiales al muérdago recogido en el solsticio estival. La regla en Suecia es que «el muérdago debe cortarse la noche de la víspera del solsticio de estío, cuando el Sol y la Luna están en el signo de su poder». También en Gales se creía que un brote de muérdago recogido la víspera de san Juan (víspera del solsticio de verano) o en cualquier otro momento antes que las bayas aparecieran, ocasionaría sueños proféticos, lo mismo buenos que malos, si la ramita se colocaba bajo la almohada del durmiente. El muérdago es así una de las muchas plantas cuyas virtudes mágicas o medicinales se cree que aumentan con la culminación del Sol en el día más largo del año. Creemos, pues, razonable deducir que a los ojos de los druidas, que reverenciaron la planta en tan alto grado, el muérdago sagrado pudo haber redoblado sus cualidades místicas en el solsticio de junio y que, en consecuencia, de-

bieron cortarlo regularmente y con solemne ceremonia hacia la víspera de dicho solsticio.

Los dos incidentes principales del mito de Bálder (la recolección del muérdago y el acto de encender una hoguera) se reproducen en el gran festival escandinavo del solsticio estival

Haya sido o no así, lo cierto es que el muérdago, el instrumento de la muerte de Bálder, se recogía regularmente con motivo de sus cualidades místicas la víspera del solsticio de verano en Escandinavia, patria de Bálder. La planta se encuentra por lo general en los perales, manzanos, robles y otros árboles de los bosques espesos y húmedos que se extienden en las zonas más templadas de Suecia. Así, uno de los dos incidentes principales del mito de Bálder es reproducido en el gran festival escandinavo del solsticio estival. Pero el otro incidente importante, la quema del cadáver de Bálder en una pira, también tiene su «duplicado» en las hogueras que todavía arden o ardían hasta últimamente en Dinamarca, Noruega y Suecia la víspera del solsticio. Es verdad que no consta que se quemase efigie alguna en estas hogueras, mas la quema de una efigie es un rasgo que puede fácilmente desaparecer después de olvidarse su significado. El nombre de fuegos de Bálder (*Balder's Balar*), por el que primeramente fueron conocidas las hogueras solsticiales en Suecia, patentiza su conexión con Bálder más allá de la duda razonable y se hace probable que en tiempos antiguos fuese quemado en ellos cada año, ora un representante vivo, ora una imagen de Bálder. La época del solsticio era la estación consagrada a Bálder y el poeta sueco Tegner, situando la cremación de Bálder en el solsticio de estío, puede muy bien haber seguido la tradición antigua de ser dicho solsticio la época en que el buen dios alcanzó su fin prematuro.

El mito de Bálder quizá era entonces una forma de explicar un rito similar

Hemos mostrado que los incidentes característicos del mito de Bálder tienen su reproducción en los festivales ígnicos de nuestros campesinos europeos, que indudablemente datan

de una época muy anterior a la introducción del cristianismo. El simulacro de arrojar a la víctima elegida por suerte en la hoguera de Beltane, y el tratamiento parecido al hombre futuro lobo verde en el fuego solsticial en Normandía[3], pueden interpretarse sin violencia como los vestigios de una antigua costumbre en que se quemaban de verdad seres humanos en estas ocasiones, y el verde vestido del lobo verde, emparejado con la envoltura de follaje de los muchachos que pisoteaban y esparcían la hoguera solsticial en Moosheim, parecen dejar entrever que las personas que perecían en esos festivales morían bajo el carácter de espíritus arbóreos o deidades de la vegetación. De todo esto podemos deducir muy razonablemente que en el mito de Bálder, por un lado, y en los festivales ígnicos y costumbres de recolección del muérdago, por otro lado, tenemos, como si dijéramos, las dos mitades separadas y rotas de un conjunto original. En otras palabras, podemos suponer con cierta probabilidad que el mito de Bálder fue no sólo un mito, o sea la descripción de fenómenos físicos con imágenes adecuadas de la vida humana, sino que fue al mismo tiempo la fábula que contaba la gente para explicar por qué quemaba anualmente a un representante humano del dios y por qué cortaba el muérdago con toda solemnidad. Si estamos en lo cierto, la historia del trágico fin de Bálder formaba, por decirlo así, el libreto del drama sacro que año tras año se representaba como un rito mágico para que el Sol brillase, los árboles crecieran y las cosechas medrasen, y para preservar a hombres y bestias de las artes maléficas de hadas y duendes, de brujos y brujas. En una palabra, el cuento pertenecía a la clase de mitos de la naturaleza suplementados por el ritual; como es frecuente, este mito está respecto a la magia en la misma relación que la teoría respecto de la práctica.

Si el representante humano del espíritu arbóreo era quemado en la hoguera,

Pero si las víctimas —los Bálder humanos— que morían en el fuego, en pri-

mavera o en verano, eran condenados a morir como encarnaciones de espíritus arbóreos o deidades de la vegetación, tendremos que creer que el propio Bálder debió ser un espíritu arbóreo o deidad de la vegetación. Por lo tanto, nos convendría determinar ahora, si podemos, la clase particular de árbol o árboles cuyo representante personal se quemaba en los festivales ígnicos, pues estamos bien seguros de que no era en calidad de representantes de la vegetación en general como sufrían la muerte. La idea de vegetación en general es demasiado abstracta para ser primitiva, siendo lo más probable que la víctima representara al principio una clase particular de árbol sagrado. Ahora bien, de todos los árboles europeos ninguno con tanto derecho como el roble a reclamar la consideración de árbol sagrado por excelencia entre los arios. Su culto está atestiguado en todas las grandes ramas del tronco ario en Europa. De acuerdo con Grimm, el roble ocupaba el primer lugar entre los árboles sagrados de los germanos. Sabemos con certeza que lo adoraron durante el periodo pagano, y casi hasta nuestros días han pervivido vestigios de este culto en varias partes de Alemania. Entre los antiguos italos el roble era sagrado por encima de los demás árboles. Podemos estar seguros de que el árbol era venerado por los arios en común antes de la dispersión y de que su primitivo hogar debió estar situado en lugares cubiertos de robledos.

¿qué clase de árbol en particular representaba? El roble, el árbol sagrado por excelencia entre los arios

Considerando, pues, el primitivo carácter y la notable semejanza de los festivales ígnicos observados por todas las ramas del tronco ario en Europa, podemos deducir que estos festivales forman parte del depósito común de observancias religiosas que los diversos pueblos llevaron consigo al emigrar de su antiguo solar. Pero si estamos en lo cierto, un rasgo esencial de aquellos festivales de fuego primitivos fue la cremación de

Probablemente la víctima humana quemada en los festivales ígnicos representaba el espíritu del roble

un hombre que representaba el espíritu del árbol. En vista, entonces, del lugar que ocupaba el roble en la religión de los arios, presumimos que el árbol así representado en los festivales ígnicos debió ser originariamente el roble. Ahora bien, en ocasiones se requiere que el fuego de auxilio, de emergencia u otro fuego sagrado sea producido por la fricción de una clase especial de madera y cuando se prescribe la clase de madera, sea entre los celtas, germanos o eslavos, esta madera parece ser generalmente roble. Y si el fuego sacro se encendía regularmente por la fricción de madera de roble, podemos inferir que en sus principios el fuego fue alimentado también con el mismo material. En realidad parece que el fuego perpetuo de Vestaen Roma se alimentaba también con madera de roble. Derribar y quemar un roble era el rasgo distintivo del festival beocio de la Daedala, del cual hemos apuntado antes su parecido con los festivales de primavera y del solsticio vernal en la Europa moderna[4]. La conclusión general es que en estas ceremonias, ocasionales o periódicas, los antiguos arios encendían y después alimentaban el fuego con la sagrada madera de roble.

Si las víctimas humanas quemadas en el festival ígnico representaban el roble, la razón para arrancar el muérdago pudo haber sido la creencia de que la vida del roble estaba en el muérdago, y que nada, ni el fuego ni el agua, podía matar al árbol mientras el muérdago permaneciese indemne entre sus ramas

Se sigue de esto que, si en los ritos solemnes se hacía la hoguera con regularidad de madera de roble, cualquier hombre que fuera quemado en ella como una representación del espíritu arbóreo no podía representar a otro árbol que al roble. Así, el roble sagrado era quemado por duplicado; se consumía en el fuego la madera del árbol y junto con ella se consumía un hombre vivo como personificación del espíritu del roble. Deducida así la conclusión para los arios europeos en general, se confirma en su aplicación particular a los escandinavos por la relación que entre ellos parece haber tenido el muérdago con la cremación de la víctima en la pira del solsticio de verano. Hemos visto que

los escandinavos acostumbraron a recoger el muérdago en dicho solsticio. Pero en tanto que aparece manifiesta esta costumbre, no se encuentra nada que la enlace con los fuegos solsticiales en que ardían víctimas humanas o efigies de ellas. Aun si el fuego, como creemos probable, fue originariamente hecho siempre con madera de roble, ¿por qué era necesario arrancar el muérdago? Este último eslabón entre la costumbre de coger el muérdago y encender las hogueras lo proporciona el mito de Bálder, que difícilmente puede separarse de estas costumbres. El mito sugiere que pudo creerse que subsistía una conexión vital entre el muérdago y el representante humano del roble que se quemaba en la hoguera. Según el mito, a Bálder no podía matarle nada del cielo ni la tierra excepto el muérdago; y mientras el muérdago permaneciese en el roble, no sólo era inmortal, sino invulnerable. Ahora, si suponemos que Bálder era el roble, el origen del mito se hace inteligible. Se consideraba al muérdago como asiento de la vida del roble y mientras estuviera indemne, nada podía matar ni aun herir al roble. La concepción del muérdago como asiento vital del roble se sugeriría naturalmente a la gente primitiva por la observación de que el follaje del roble es caedizo, mientras que el muérdago que sobre él crece es perenne. En invierno, la visión de su fresco follaje entre las ramas desnudas del roble debió ser saludada por los adoradores del árbol como un signo de que la vida divina, que había cesado de animar las ramas, sobrevivía aún en el muérdago, como el corazón de un durmiente palpita todavía cuando su cuerpo yace inmóvil. Por esto, cuando tenían que matar al dios, cuando tenían que quemar al árbol sagrado, era necesario empezar arrancando el muérdago, pues mientras el muérdago permaneciera intacto (la gente podía pensar así) el roble sería invulnerable; todas las cuchilladas y hachazos rebotarían en su corteza indemne. Pero una vez arrancado del roble su sagrado corazón, el muérdago, el árbol lo saludaría cayendo. Y cuando

en épocas posteriores el espíritu del roble llegó a ser representado por un hombre vivo, era lógico y necesario suponer que, como el árbol que lo personificaba, no podía ser muerto ni herido mientras el muérdago permaneciese indemne; arrancar el muérdago era a un tiempo la señal y la causa de su muerte.

Concepción de un ser cuya vida está fuera de sí mismo

Puesto que la idea de un ser cuya vida está así, en cierto sentido, fuera de sí mismo debe extrañar a muchos lectores y aun no se reconoce en toda su importancia en relación con la superstición primitiva, será útil ilustrarla aquí con algunos ejemplos tomados, a la vez, de la leyenda y de la costumbre. El resultado será mostrar que, al adoptar esta idea para explicar la relación existente entre Bálder y el muérdago, adoptamos un principio que está profundamente grabado en la mente del hombre primitivo.

II

Creencia de que el alma del hombre puede ser depositada en un sitio seguro fuera del cuerpo, y que mientras permanezca ahí, intacta, la persona es invulnerable e inmortal

En la primera parte de esta obra mostramos que, en opinión de la gente primitiva, el alma puede ausentarse temporalmente del cuerpo sin causar por ello la muerte[5]. Es frecuente creer que estas ausencias temporales del alma envuelven un riesgo considerable, puesto que el alma errabunda está expues ta a diversas desventuras, a caer en manos de sus enemigos y a otros peligros. Pero aparte de esto, hay otro aspecto en este poder de desunir el alma del cuerpo. Si puede asegurarse que el alma quede incólume durante su ausencia, no hay razón para que el alma no pueda continuar ausente durante un tiempo indefinido; verdaderamente un hombre calculador que sólo tenga en cuenta su seguridad personal puede querer que su alma nunca vuelva a su cuerpo. Inhábil para concebir abstractamente la vida como

«una posibilidad permanente de sensación» o como «un continuo ajuste de coordinaciones internas a las relaciones externas», el salvaje la imagina como una cosa material concreta y de una magnitud definida, capaz de verla y manejarla, tenerla dentro de una caja o un jarrón y expuesta a ser golpeada, rota o hecha pedazos. Concebida así, no es necesario en absoluto que la vida esté en el hombre; puede hallarse ausente de su cuerpo y continuar aún animándolo en virtud de una especie de simpatía o acción telepática. En tanto que este objeto, que él llama su vida o alma, permanece incólume, el hombre estará bien; si ella está dañada, él sufrirá, y si ella es destruida, él morirá. Diciéndolo de otro modo: cuando un hombre está enfermo o muere, estos hechos se explican diciendo que el objeto material llamado su vida o alma, tanto si está en su cuerpo como fuera de él, ha sido dañado o destruido. Mas puede haber circunstancias en las que, si la vida o alma permanece en el hombre, esté expuesta con muchas más probabilidades a recibir daño que si estuviese guardada en algún sitio secreto y seguro. De acuerdo con esto, el hombre primitivo en ciertas circunstancias saca su alma del cuerpo y la deposita para su seguridad en algún lugar cómodo, pensando reponerla en su cuerpo cuando el peligro haya pasado. O si él descubriera algún lugar de seguridad absoluta, le alegraría dejar su alma allí permanentemente. La ventaja de esto es que mientras el alma permanezca incólume en el lugar donde la ha depositado, el hombre mismo es inmortal; nada puede matar su cuerpo, puesto que su vida no está en él.

Las leyendas populares de varios pueblos ilustran esta creencia

Un testimonio de esta creencia primitiva se nos brinda en una clase de leyendas populares de la que el cuento norso «El gigante que no tenía corazón en su cuerpo» es quizá el ejemplo más conocido. Fábulas de esta clase están difundidas extensamente en el mundo, y del número y la variedad de incidentes y detalles de que está revestida la idea principal pode-

mos deducir que la idea de un alma externada es una de las que han tenido más fuerte arraigo en la mentalidad de los hombres en una etapa histórica primitiva.

Historias sobre el alma externada entre los pueblos arios
El alma externada en las historias indostanas. Punchkin y el loro

En primer lugar, la conseja del alma externada se cuenta en formas variadas por todos los pueblos arios, desde el Indostán a las islas Hébridas. Una forma muy vulgar es ésta: un brujo, gigante u otro ser del país de las ha das es invulnerable e inmortal a causa de tener su alma guardada y oculta muy lejos en un lugar secreto; pero una bella princesa a quien tiene esclavizada en su castillo encantado le sonsaca el secreto y se lo revela al héroe, que va en busca del alma, corazón, vida o muerte (según sus varios nombres) del brujo y destruyéndolo, mata simultáneamente al brujo. También una historia indostana cuenta cómo un mago llamado Punchkin hacía 12 años que tenía cautiva a una reina a la que quería des posar, pero ella no lo quería. Al fin, el hijo de la reina llegó para rescatarla y los dos juntos proyectaron matar a Punchkin. Así, la reina habló con amabilidad al mago haciéndole comprender que había cambiado de opinión y se casaría con él. «Y dígame —dijo ella—, ¿es usted completamente inmortal? ¿La muerte no puede tocarlo? ¿Es usted tan gran mago que nunca siente los dolores humanos?» «Así es —dijo él—, yo no soy como los demás. Lejos, muy lejos, a centenares de millares de millas de aquí, hay un país deshabitado cubierto por una selva tenebrosa. En medio de la selva crece un círculo de palmeras y en el centro del círculo hay seis baldes llenos de agua apilados unos sobre otros; debajo del sexto balde hay una jaula pequeña que contiene un lorito verde. De la vida del loro depende la mía y si mataran al loro moriría yo. Sin embargo —añadió—, es imposible que el lorito sufra ningún daño, porque además de la inaccesibilidad del país, rodean a las palmeras, por mis órdenes, muchos millares de genios que matarían a todo el que se apro-

ximase al lugar». Pero el juvenil hijo de la reina venció todas las dificultades y se apoderó del loro. Lo trajo hasta la puerta del palacio del mago y comenzó a jugar con el ave. El mago Punchkin, que lo vio, salió del palacio y trató de persuadir al muchacho para que le diera el loro. «¡Dame mi loro!», gritó Punchkin. Entonces el muchacho, sujetando al loro, le arrancó una de las alas y al hacerlo así, el brazo derecho del mago se descuajó de su cuerpo; Punchkin entonces alargó su brazo izquierdo gritando: «¡Dame mi loro!» El príncipe tiró de la segunda ala del loro y el brazo izquierdo del mago cayó al suelo. «¡Dame mi loro!», gritó cayendo arrodillado. El príncipe arrancó la pata derecha del loro y la pierna derecha del mago se desprendió de su cuerpo; el príncipe arrancó la pata izquierda del loro y la última extremidad del mago también cayó separada del cuerpo del mago, al que no le quedaba ya más que el tronco y la cabeza; pero todavía, girando espantosamente sus ojos, gritó: «¡Dame mi loro!» «Toma tu loro», gritó el muchacho. Y al decirlo retorció al pájaro el cuello y se lo tiró al mago; al hacerlo, la cabeza de Punchkin se retorció y con un horrísono gemido, murió[6].

El alma externada en una leyenda siamesa o camboyana

Leyendas indias sobre un árbol y una planta de cebada que eran señales de vida

Una leyenda siamesa o camboyana, derivada probablemente de alguna otra índica, nos cuenta que Thossakan o Rā van. a, rey de Ceilán, consiguió por artes mágicas extraerse el alma del cuerpo y guardarla en una caja que dejaba en casa mientras iba a las batallas. Así era invulnerable en los combates. Cuando fue a dar batalla a Rā ma, depositó su alma en manos de un anacoreta llamado Ojo de Fuego, para que se la guardara en sitio seguro. Así, cuando Rā ma luchó con él, se quedó atónito viendo cómo las flechas que le disparaban alcanzaban al rey sin herirle. Pero uno de los aliados de Rā ma, conociendo el secreto de la invulnerabilidad del rey, se transformó por arte mágica en una figura igual al rey y pidió al anacoreta que le devolviese el alma.

Cuando la recibió se remontó por los aires y voló hasta Rā ma, blandiendo y estrujando la cajita tan rudamente que todo hálito abandonó el cuerpo del rey de Ceilán, que murió. Y en una leyenda bengalí, un príncipe, antes de ir a un país lejano, plantó con sus propias manos un árbol en el patio del palacio paterno, y les dijo a sus padres: «Este árbol es mi vida. Mientras veáis al árbol fresco y lozano conoceréis por ello que estoy bien; cuando veáis que el árbol se marchita por algunos sitios, sabréis que estoy enfermo de alguna cosa, y si veis que todo el árbol se seca, conoceréis que he muerto». En otro cuento de la India, un príncipe que salió de viaje dejó una planta de cebada con instrucciones para que fuera bien cuidada y guardada; si ella prosperaba, él estaría sano y salvo, pero si la planta decaía, entonces alguna desgracia le habría acaecido. Y así sucedió, porque el príncipe fue decapitado y cuando su cabeza rodó por el suelo, la planta de cebada se rajó en dos y la espiga del grano cayó al suelo. En la leyenda sobre el origen de Gilgit se habla de un rey fantástico cuya alma se encuentra en las nieves y a quien sólo puede matar el fuego.

El alma externada en leyendas griegas. Meleagro y la rama en llamas

Nisos y su pelo de oro o rojizo

Pterelao y su pelo de oro

Paralelo en un cuento griego moderno

En los cuentos griegos antiguos y modernos no es infrecuente la idea de un alma externada. Cuando Meleagro[7] tenía siete días de nacido, las tres Moiras se aparecieron a su madre Altaya y le anunciaron que Meleagro moriría cuando la rama que estaba ardiendo en el hogar terminara de quemarse. Así, su madre rescató de las llamas la rama y la guardó en una caja. Mas andando el tiempo, se encolerizó contra su hijo por matar éste a sus tíos[8] y puso al fuego la rama, expirando Meleagro en agonía como si tuviera fuego en las entrañas. También Nisos, rey de Megara, tenía un pelo de oro o rojizo en medio de la cabeza y se le había presagiado que moriría en cuanto se arrancase aquel pelo. Cuando Megara fue

sitiada por los cretenses, Escila, hija de Nisos, se enamoró de Minas, rey de los sitiadores, y arrancó el cabello de oro de su padre, que murió. Igualmente, Poseidón hizo inmortal a Pterelao otorgándole un pelo de oro en la cabeza. Pero cuando Tafos, la ciudad natal de Pterelao, fue sitiada por Anfitrión, la hija de aquél se enamoró de éste y mató a su padre arrancándole el cabello de oro del que pendía su vida. En un cuento griego moderno, un hombre tiene su fuerza en tres cabellos rubios de su cabeza. Cuando su madre se los arranca, se vuelve tímido y débil, y sus enemigos lo matan.

El alma externada en leyendas italianas. El hijo de Silvia

El gemelo dragón

Una antigua leyenda italiana ofrece un paralelo cercano a la historia griega de Meleagro. Silvia, la joven esposa de Septimius Marcellus, tuvo un hijo del dios Marte. El dios dispensó a ésta una lanza, de la que dependería el destino del niño. Cuando el muchacho creció tuvo una riña con sus tíos maternos y los asesinó. Entonces, para vengarse, su madre quemó la lanza de la que pendía su vida[9]. En una de las historias del *Pentamerón* cierta reina tiene como hermano gemelo a un dragón. Cuando ella nació los astrólogos anunciaron que viviría tanto como el dragón y no más: la muerte de uno significaba la muerte del otro. Si alguien llegase a matar al dragón, la única forma en que la reina podría recuperar la vida sería embadurnando sus sienes, pecho, muñecas y los orificios de la nariz con la sangre del dragón.

Historia italiana de un hada perversa cuya muerte estaba en un huevo

Una historia italiana habla de cómo una gran nube, que en realidad era un hada, todos los años solía recibir como tributo a una jovencita de cierta ciudad, de modo que los habitantes tenían que entregar a las muchachas, pues, de no hacerlo, la nube les lanzaría cosas y los mataría a todos. Un año quiso el destino que la hija del rey fuese entregada a la nube. Al redoble sordo de tambores, acompañada por sus desconsolados padres,

fue llevada en procesión a la cima de una montaña, y allí fue abandonada, sentada en una silla completamente sola. Sobre la cima de la montaña descendió entonces el hada en forma de nube, cogió a la princesa en su regazo, y comenzó a succionar su sangre a través del dedo meñique, pues esta perversa hada vivía de la sangre de jovencitas. Una vez que la pobre princesa cayó desmayada debido a la pérdida de sangre y quedó tendida como un leño, la nube la llevó consigo al palacio de las hadas en el cielo. Sin embargo, un joven valiente había visto todo lo que había pasado oculto detrás de un arbusto, y tan pronto como el hada hizo desaparecer misteriosamente a la princesa, llevándola a su palacio, él se transformó en un águila y echó a volar detrás suyo. Se posó en un árbol afuera del palacio y asomándose a la ventana descubrió una habitación llena de jovencitas, todas metidas en la cama: las víctimas de años pasados a las que el hada en forma de nube había medio matado succionando su sangre. A pesar de ello, todas la llamaban mamá. Cuando el hada se marchaba y dejaba solas a las niñas, el joven valiente les hacía llegar alimento por medio de sogas; les pidió además que le preguntasen al hada qué podía matarla y qué les podría pasar si ella muriera. Era una pregunta delicada, pero el hada la respondió, diciendo: «Nunca moriré». Sin embargo, al presionarla, el hada condujo a las jovencitas a una terraza y les dijo: «¿Ven esa montaña allá a lo lejos? En esa montaña hay una tigresa con siete cabezas. Para que yo muera, un león debe pelear contra ella y arrancarle todas y cada una de sus siete cabezas. En el cuerpo de la tigresa hay un huevo, y si alguien lograse golpearme con él en medio de la frente, entonces yo moriría; mas si el huevo llegase a caer en mis manos, la tigresa resucitaría, recuperaría las siete cabezas y yo viviría». Al escuchar esto, las jovencitas fingieron alegría y exclamaron: «¡Qué bueno! Sin duda nuestra mamá jamás morirá», aunque desde luego se sentían abatidas. Sin embargo, cuando el hada se ausentó de nuevo,

ellas le contaron todo al hombre joven, y éste les pidió no temer. Marchó hacia la montaña, se transformó en un león y peleó contra la tigresa. Mientras tanto, el hada regresó a casa, diciendo: «¡Ay, me siento mal!» La pelea se prolongó por seis días. Cada día el joven le arrancó a la tigresa una cabeza, y cada día la fuerza del hada fue menguando. Luego, tras permitirse un reposo de dos días, el héroe arrancó la séptima cabeza y se hizo del huevo, aunque no sin que éste rodase primero hasta el fondo del mar y fuese recuperado por una solidaria pintarroja. Cuando el joven se acercó al hada con el huevo en la mano, ésta le rogó y suplicó que se lo diera, mas él le pidió que primero restaurara la salud de las jovencitas y las dejara partir en elegantes carruajes. Cuando el hada había hecho esto, él la golpeó en la frente con el huevo, y ella cayó muerta.

El alma externada en historias eslavas

Leyenda rusa de Koshchei el Inmortal, cuya muerte estaba en un huevo

Las historias de esta clase son corrientes en los pueblos eslavos. En algunas de ellas, como en la historia bíblica de Sansón y Dalila, una pérfida mujer cuestiona a un brujo respecto al lugar donde reside su fuerza, el sitio donde yacen ocultas su vida y su muerte. Suspicaz ante la curiosidad de la mujer, el brujo logra al principio quitársela de encima con respuestas falsas, pero finalmente es engañado para que revele la verdad, provocando así su propia ruina a través de los embustes de la mujer. Así, una leyenda rusa cuenta cómo un brujo llamado Kashtshei o Koshchei el Inmortal[10] se llevó una princesa a su castillo de oro, donde la guardaba prisionera. Pero un día llegó hasta ella un príncipe y la vio paseando, desconsolada y sola, por el jardín del castillo. Animada por la idea de escapar con él, la princesa fue al brujo y engatusándolo con melosas y falsas palabras le dijo: «Mi queridísimo amigo, dígame, se lo ruego, ¿no morirá usted nunca?» «Cierto que no», dijo él. «¿Pues en dónde está su muerte? ¿En su habitación?», dijo ella. «¡Así es!», dijo él. «Está en la escoba junto a la puerta». Co-

mo es consiguiente, la princesa se apoderó de la escoba y la echó a la lumbre, pero aunque la escoba se quemó, el inmortal Koshchei permaneció vivo; en verdad que ni un solo pelo se chamuscó. Fracasada en su primera intentona la pícara artera se enfurruñó y dijo: «Usted no me quiere de verdad, porque no me ha dicho dónde está su muerte; pero no estoy enfadada, porque lo amo con todo mi corazón». Con estas palabras aduladoras ella le rogó al brujo que le dijese de verdad dónde estaba su muerte. Así, riéndose, él le dijo: «¿Por qué deseas saberlo? Bueno, como prueba de amor yo te diré dónde está guardada. En un campo se yerguen tres robles verdes y bajo las raíces del roble más grande hay un gusano; si el que encuentre este gusano lo aplastara, yo moriría instantáneamente». Cuando la princesa oyó estas palabras se fue sin tardanza adonde estaba su amante y se lo contó todo. Él buscó has ta encontrar los robles, cavó y aplastó al gusano. Entonces volvió al castillo y supo por la misma princesa que el brujo seguía vivo. Entonces ella volvió a lagotear y embaír a Koshchei una vez más, que ahora, vencido por sus arrumacos, abrió su corazón y le dijo la verdad. «Mi muerte —dijo él— está lejos de aquí y difícil de encontrar en el anchuroso océano. En este mar hay una isla, y en la isla crece un roble verde, y bajo el roble hay un cofre de hierro, y dentro del cofre hay una cestita, y en la cestita una liebre, y en la liebre hay un pato, y el pato tiene un huevo; el que encuentre el huevo y lo rompa, me matará a mí en el mismo instante». El príncipe, naturalmente, consigue el huevo fatal y con él en las manos se enfrenta al inmortal brujo. El monstruo quiere matarlo, pero el príncipe comienza a estrujar el huevo, a lo que el brujo, encogido por el dolor, se vuelve hacia la falaz princesa, que está riéndose satisfecha. «¿No era una prueba de amor para ti —le recriminó—, que te dijera dónde estaba mi muerte? ¿Es ésta la manera que tienes de pagarme?» Diciendo esto requirió su espada, que colgaba de un gancho en la pared, pero antes de

que pudiera alcanzarla, el príncipe aplastó con firmeza el huevo y el brujo inmortal encontró su muerte en aquel instante.

Otras versiones de la historia de Koshchei el Inmortal

Muerte en el rosal azul

En otra versión de la misma historia, cuando el artero brujo engaña a la mujer traidora afirmando que su muerte está en la escoba, ella baña la escoba en oro. Mientras cenan, el brujo ve la escoba resplandecer bajo el umbral de la puerta y le pregunta con malicia a la mujer: «¿Qué es eso?» «¡Ah! —respondió ella— ve usted cuánto le honro». «¡Inocentona! —dijo él—. Estaba bromeando. Mi muerte está allá afuera, atada a la valla de roble». Al día siguiente, el brujo tiene que salir; en eso llega el príncipe y baña en oro la valla entera. Por la noche, mientras cena, el brujo se asoma por la ventana y ve la valla resplandecer como oro. «¿Pero qué es eso, si se puede saber?» —le dijo a la princesa—. «Ve usted cuánto le respeto» —dijo ella—. «Si usted me es querido, querida me es también su muerte. Es por ello que he bañado en oro la valla donde reside su muerte». Estas palabras complacen al brujo, quien, profundamente conmovido, le revela el fatal secreto del huevo. Tras hacerse de éste con la ayuda de varios animales solidarios, el príncipe lo guarda en su pecho y se encamina a la casa del brujo. Lo encuentra sentado a la ventana de un humor muy sombrío. Al mostrarle el huevo, la luz en los ojos del brujo se apaga y súbitamente éste se vuelve dócil y afable, pero cuando el príncipe comienza a jugar con el huevo, lanzándolo de una mano a la otra, Koshchei se tambalea de una esquina de la habitación a la otra; finalmente, cuando el príncipe rompe el huevo, Koshchei el Inmortal cae muerto. En uno de los relatos de la muerte de Koshchei se dice que fue muerto por un golpe dado sobre su frente con el huevo misterioso, que es el último eslabón de la cadena mágica que ataba su vida secretamente. En otra versión de la misma historia se dice de una serpiente que recibe el golpe mortal de una piedrecita encontrada en la yema de un huevo, que hay dentro

de un pato, que hay dentro de una liebre, que hay dentro de una roca, que hay en una isla lejana. En otra historia rusa la muerte de una hechicera yace en un rosal azul en un bosque azul. El príncipe Iván arranca el rosal, y como consecuencia la hechicera cae enferma instantáneamente. El príncipe lleva el rosal a la casa de la mujer y la encuentra agonizando. Lanza entonces el rosal al sótano gritando «¡Vele morir!», y al instante se cimbra la vivienda entera, «y se convierte en una isla en la que hay gente que había estado en el Infierno y que le ofrece su gratitud al príncipe Iván». En otra historia rusa un príncipe sufre terriblemente a causa de una bruja que se ha apoderado de su corazón, el cual hierve permanentemente en una caldera mágica.

El alma externada en leyendas de Bohemia y Serbia

El brujo cuya fuerza estaba en un pájaro

En un relato de Bohemia, la fortaleza de un brujo yace en un huevo que está en un pato, que está en un ciervo, que está debajo de un árbol. Un adivino encuentra el huevo y lo succiona. Enseguida el brujo se vuelve tan débil como un niño, «pues toda su fuerza había pasado al adivino». Un cuento serbio narra la historia de un brujo llamado Inflexible como el Acero que raptó a la esposa de un príncipe y la encerró en su cueva. Sin embargo, el príncipe se las ingenió para hablar con ella y pedirle que persuadiera al brujo para que le revelase dónde yacía su fuerza. Así, cuando éste regresó a casa, la esposa del príncipe le dijo: «Y bien, ¿dígame dónde está su enorme fuerza?» Él respondió: «Esposa mía, mi fuerza está en mi espada». Volviéndose hacia la espada, ella comenzó a orar. Al notar esto, el brujo, riendo, le dijo: «¡Ah, tontuela!, mi fuerza no está en mi espada, sino en mi arco y mis flechas». Entonces ella se volvió hacia el arco y las flechas, y comenzó a orar. Pero el brujo dijo: «Ya veo, esposa mía, que tienes un astuto maestro que te ha instruido para que averigües dónde yace mi fuerza. Casi podría afirmar que tu esposo vive y que es él quien te enseña». Sin embargo, ella le aseguró que nadie le había enseñado

nada. Al percatarse de que una vez más él la había engañado, ella esperó unos días y luego le preguntó de nuevo sobre el secreto de su fuerza. Él respondió: «Puesto que piensas tanto sobre mi fuerza, en verdad te diré dónde está. Lejos de aquí hay una montaña muy alta; en esa montaña hay un zorro, y en el zorro un corazón, y en el corazón un pájaro, y en ese pájaro está mi poder. No es una tarea sencilla, sin embargo, capturar al zorro, pues puede transformarse en una multitud de criaturas». Al día siguiente, cuando el brujo salió de la cueva, el príncipe entró y escuchó de su esposa el verdadero secreto sobre su fuerza. De inmediato se marchó a la montaña, y ahí, aunque el zorro, o más bien la zorra, asumió varias formas, se las arregló para capturarla y matarla con la ayuda de águilas, halcones y dragones benevolentes. Después extrajo el corazón de la zorra y del corazón sacó al pájaro, al que quemó en una gran hoguera. En ese mismo instante el brujo cayó muerto.

El alma externada en leyendas árabes. El genio y el gorrión

En *Las mil y una noches* leemos sobre Seyf el-Muluk, quien después de errar por cuatro meses por montañas, colinas y desiertos, arriba a un majestuoso palacio donde conoce a la encantadora hija del rey de la India, recostada sola sobre un lecho dorado en una sala cubierta con alfombras de seda. La princesa le cuenta que está ahí como prisionera de un genio (*jinn*), quien, abatiéndose sobre ella, la había apresado mientras se divertía con sus esclavas en un estanque en el gran jardín de su padre el rey. Seyf el-Muluk se ofrece entonces para atacar al genio con una espada y matarlo. «Sin embargo —dijo ella—, no podréis matarlo a menos que su alma sea destruida». «¿Y dónde está su alma?» —dijo él—. «Se lo he preguntado varias veces, y no me lo ha querido confesar. Una vez, sin embargo, se lo imploré y enfurecido conmigo, dijo: "¿No te cansarás de preguntar por mi alma? ¿Por qué me atosigas al respecto?" Yo le contesté: "O Hátim, además de Dios, no tengo a nadie más que a ti,

y mientras yo viva no cesaré de estrechar tu alma entre mis brazos; mas si no cuido de ella poniéndola en el centro de mis ojos, ¿cómo podría vivir cuando tú te hayas ido? Si supiera dónde está tu alma, cuidaría de ella como si fuera la niña de mis ojos". Entonces el genio me dijo: "Cuando nací, los astrólogos declararon que la destrucción de mi alma sería llevada a cabo a manos de uno de los hijos de reyes de los hombres. Por eso cogí mi alma y la puse dentro del buche de un gorrión, encerré al gorrión en una arqueta y la arqueta dentro de una caja pequeña, que puse dentro de siete arcas, en un cofre de mármol, dentro de este océano que nos circunda; pues esta parte está lejos de los países donde vive la humanidad y ningún hombre puede llegar hasta aquí"». Mas Seyf el-Muluk consiguió apoderarse del gorrión y estrangularlo, y el genio cayó al suelo convertido en un montón de ceniza negra.

El alma externada en una historia mongólica y en poemas tártaros

En una historia mongólica, el héroe Joro hace botín de lo mejor de su enemigo, el Lama Tschoridong, del siguiente modo: el Lama, que es un hechicero, envía su alma en forma de avispa para que pique en los ojos a Joro, pero éste captura con la mano la avispa y apretando o relajando alternativamente la presión de su mano, obliga al Lama a perder o recobrar el sentido. En un poema tártaro, dos jóvenes abren en canal el cuerpo de una vieja bruja y le arrancan el bandullo, pero es en vano, pues ella sigue viviendo. Cuando le preguntan dónde tiene su alma, ella responde que está en el centro de la suela de su zapato, en forma de serpiente moteada de siete cabezas. Uno de los jóvenes levanta la suela del calzado de la bruja con su espada; saca la serpiente y le corta las siete cabezas; entonces muere la bruja. En otro poema tártaro se describe cómo el héroe Kartaga se engarra con la mujer cisne. Largo tiempo lucha ron, las lunas crecían y menguaban y todavía ellos luchaban; los años llegaban y se marchaban y todavía ellos luchaban. Pero el caballo

pío y el caballo negro supieron que el alma de la mujer cisne no estaba dentro de ella. Bajo la tierra negra fluyen nueve mares; donde los mares se juntan y forman uno, el mar llega a la superficie de la tierra. En la boca de los nueve mares se yergue una roca de cobre; sube a la superficie de la tierra y se eleva entre cielo y tierra esta roca de cobre. Al pie de esta roca cobriza hay un arcón negro; en el arcón negro hay una arqueta dorada y dentro de la arqueta dorada está el alma de la mujer cisne. Siete pajaritos son el alma de la mujer cisne; si los pájaros fueran muertos moriría inmediatamente la mujer cisne. Y así sucede que los caballos galopan hasta el pie de la roca de cobre, abren el arcón negro y se vuelven con la arqueta dorada. Entonces el caballo pío se transforma en un hombre calvo que abre la arqueta dorada y degüella a los siete pajaritos. Así murió la mujer cisne.

El alma externada en una historia china

Un cuento chino moderno narra la historia de un criminal incorregible, quien solía sacar el alma de su propio cuerpo para evadir el castigo que le merecían sus crímenes. Este malvado vivía en Khien (Kwei-cheu), y las sentencias dictadas en su contra formaban una pila tan alta como una montaña. Varias veces los mandarines lo habían azotado con palos hasta matarlo y habían arrojado su cuerpo destrozado a un río, pero tres días después el sinvergüenza recobraba su alma, y al quinto día reanudaba su carrera de fechorías como si nada hubiese pasado. Esta historia se repitió una y otra vez, hasta que finalmente llegó a oídos del gobernador de la provincia, quien montó en cólera y le ordenó a su general que decapitara al bribón. En efecto, fue decapitado, pero en tres días el miserable otra vez estaba vivo y sin rastros de la decapitación, excepto por un insignificante hilillo rojo alrededor de su cuello. Esta vez, como un gigante rejuvenecido, inició una nueva serie de enormidades. Llegó al extremo incluso de golpear a su propia madre. Esto era más de lo que ella po-

día soportar, así que denunció el caso ante el magistrado. En el tribunal presentó un jarrón diciendo: «Mi recalcitrante hijo ha ocultado su alma en este jarrón. Siempre que sabe que ha cometido una falta grave o la más atroz de las fechorías, se queda en casa, pone su alma fuera de su cuerpo, la purifica y la guarda en este jarrón. De este modo, las autoridades sólo castigan o matan su cuerpo de carne y hueso, mas no su alma. Con su alma, depurada por un largo proceso, él cura entonces su cuerpo, recién mutilado, recuperando así su vieja forma a los tres días. Esta vez, sin embargo, sus crímenes han ido demasiado lejos, pues me ha golpeado, a mí que soy una anciana, y eso no lo puedo tolerar. Les suplico que destruyan este jarrón y dispersen su alma con un molinete. Luego, al castigar de nuevo su cuerpo, es probable que de verdad muera este perverso hijo mío». El mandarín aceptó el consejo. Luego ordenó aporrear al truhán hasta matarlo. A los 10 días, al examinar el cadáver, descubrieron que éste había comenzado a descomponerse.

El alma externada en una historia hausa. El rey cuya vida estaba en una caja

Los animales solidarios

Una historia hausa de la Nigeria septentrional cuenta lo siguiente. Un hombre y su esposa habían tenido sucesivamente cuatro hijas. Sin embargo, misteriosamente todas las criaturas desaparecían el día que iban a ser destetadas, por lo que empezó a sospecharse si sus padres no las habrían devorado. Finalmente, de ambos nació un hijo varón y para evitar desgracias se le permitió que dejara el pecho por sí mismo. Un día, mientras crecía, el jovencito recibió una loción mágica de una anciana, quien le dijo que se frotara los ojos con ella. Así lo hizo, y al instante vio una enorme mansión, y al entrar encontró a su hermana mayor casada con un toro. Ella le dio la bienvenida y lo mismo hizo su marido, y cuando tuvo que partir, el toro, muy amablemente, le obsequió un mechón de su pelo como recuerdo. El mu chacho descubrió del mismo modo a sus otras tres hermanas, las cuales vivían ca-

sadas con un carnero, un perro y un halcón respectivamente. Todas le dieron la bienvenida, y del carnero, el perro y el halcón recibió muestras de afecto en la forma de mechones o plumas. Luego regresó a casa y les contó a sus padres su aventura y sobre cómo había encontrado a sus hermanas vivas y casadas. Al día siguiente se marchó a una ciudad distante, donde le hizo el amor a la reina y la persuadió de que juntos conspirasen contra la vida del rey, su esposo. Entonces, la reina engatusó al rey para que le demostrara su amor por ella «cogiendo su propia vida, y uniéndola a la suya». Confiado, el marido cayó, como de costumbre, en la trampa que su pérfida esposa le había tendido. Le confió el secreto de su vida. «Mi vida —dijo él— está detrás de la ciudad; detrás de la ciudad en un soto. En ese soto hay un lago, y en el lago hay una roca, y en la roca hay una gacela, y en la gacela hay una paloma, y en la paloma hay una cajita». La reina divulgó el secreto a su amante, y éste hizo una fogata detrás de la ciudad y en ella tiró los mechones de pelo y las plumas que había recibido de los afables animales, sus cuña dos. En el acto aparecieron los animales para ofrecerle su ayuda en la empresa. El toro bebió el agua del lago; el carnero partió la roca; el perro atrapó la gacela, y el halcón capturó la paloma. El jo ven extrajo de la paloma la preciada caja y volvió al palacio, donde encontró muerto al rey. El monarca se había sentido indispuesto tan pronto como el joven dejó la ciudad, y se fue agravando más y más con cada nuevo éxito del aventurero que iba a suplantarlo. De este modo, el héroe se hizo rey y se casó con la falsa reina; y los esposos de sus hermanas fueron transformados de animales en hombres y recibieron puestos secundarios en el gobierno. También los padres del héroe se mudaron a la ciudad que él reinaba.

La ogresa cuya vida estaba en una rama de pinabete

Los indios kwakiutl, en la Columbia Británica, cuentan de una ogresa a la que no podían matar porque su vida estaba en una rama de pinabe-

te. Un joven valiente la encontró en los bosques y le machacó la cabeza con una piedra, esparció sus sesos, quebrantó sus huesos y arrojó los restos al río. Pensando que había despachado para siempre a la ogresa se marchó a su casa. Allí estaba en la puerta una mujer esperándolo que le previno diciéndole: «Ahora no se quede aquí más tiempo. Yo sé que ha intentado matar a la ogresa. Es la cuarta vez que alguien ha tratado de matarla, pero ella no muere nunca; muy pronto volverá a vivir. Allí, en aquella rama escondida del pinabete está su vida. Vaya hacia allá y tan pronto como la vea, dispare contra su vida. Entonces sí que morirá». Apenas había terminado de hablar cuando llegó la ogresa cantando mientras caminaba:

Tengo el tesoro mágico,
tengo el poder sobrenatural,
puedo recobrar la vida.

Así decía su cantar, pero el joven disparó a «su vida» y ella cayó muerta al suelo.

III

El alma externada en las costumbres populares

La idea de que el alma puede quedar depositada por un tiempo más corto o más largo en algún sitio seguro fuera del cuerpo o por lo menos en el pelo se encuentra en los cuentos populares de muchas razas. Queda por mostrar que esta idea no es una ficción para adornar un cuento, sino un verdadero artículo de fe primitiva que ha dado origen a una serie de costumbres correlativas.

El alma separada del cuerpo como precaución en ocasiones de peligro

Recolección de almas en un saco cuando una familia se muda a una casa nueva

El alma de una mujer de-

Hemos visto que en los cuentos algunas veces el héroe, como preparación para la batalla, separa el alma de su cuerpo para que éste sea invulnerable e inmortal en el combate. Con el mismo propósito el salvaje extrae de su cuerpo el alma en

positada en un jifero durante el parto

las diversas ocasiones de peligro real o imaginario. Así, entre la gente de Minahassa, en Célebes, cuando una familia se muda a una casa nueva, un sacerdote reúne las almas de toda la familia en un saco y después las devuelve a sus propietarios, pues el momento de inaugurar una casa nueva se supone repleto de peligros sobrenaturales. En Célebes meridional, cuando una mujer está de parto, el mensajero que va a buscar al doctor o a la comadrona lleva siempre consigo alguna cosa de hierro, como un jifero por ejemplo, que entrega al «doctor»; éste debe guardar el objeto de hierro en su casa hasta que se ha cumplido el puerperio, pasado el cual se lo devuelve, recibiendo la suma estipulada al hacerla. El jifero, o cualquier otra cosa de que se trate, representa el alma de la parturienta, que en esos momentos críticos creen que está más segura fuera que dentro de su cuerpo. Por eso el doctor debe tener mucho cuidado con el objeto donde está externada, pues si lo pierde, creerán que el alma de la mujer seguramente se perdería también.

Creencia de que la fuerza de la gente reside en el cabello

Los indígenas de la isla de Amboina creían que su fuerza residía en el cabello y los abandonaría de quedar rapados. Un criminal sometido a tormento en un tribunal holandés de aquella isla, persistió en negar su culpa, pero al raparlo, confesó inmediatamente. Un hombre que estaba siendo juzgado por homicidio soportó sin vacilar las mayores habilidades de sus torturadores, hasta que vio al cirujano acercarse con un par de tijeras. Cuando preguntó para qué eran y le contestaron que para cortarle el pelo, rogó que no lo hicieran y confesó plenamente. Desde entonces, cuando no se conseguía la confesión mediante la tortura del acusado, las autoridades recurrían sistemáticamente al corte de pelo. En Ceram aún existe la creencia de que si un hombre joven se corta el pelo, esto lo debilitará y le quitará las fuerzas.

Afeitar brujas y hechiceros para arrebatarles su poder

En Europa se creía que los poderes diabólicos de brujas y hechiceros residían, en su pelo y que nada podía hacer huella en los malandrines mientras lo tuvieran largo. Por eso, en Francia acostumbraban a afeitar todo el cuerpo a las personas acusadas de hechicería antes de entregarlas al verdugo. Millaeus fue testigo del tormento dado a algunas personas en Toulouse, de las que no se pudo conseguir ninguna confesión hasta que fueron desnudadas y afeitadas por completo, con lo que enseguida reconocieron la verdad de la acusación. Una mujer, que en apariencia llevaba una vida piadosa, fue sometida a tormento por sospechas de hechicería y sobrellevó sus agonías con constancia increíble hasta que la depilación total la condujo a admitir su culpa. El célebre inquisidor Sprenger se contentaba con afeitar la cabeza del acusado brujo o bruja, pero su colega Cumanus, más extremado, afeitó totalmente los cuerpos de 47 mujeres antes de condenarlas a todas a perecer en la hoguera. Tenía plena autoridad para este escrutinio riguroso, puesto que el mismo Satán, en un sermón que predicó desde el púlpito de la iglesia de North Berwick, confortó a sus muchos servi dores asegurándoles que ningún daño podría caer sobre ellos «mientras tuvieran su pelo y no dejasen caer ni una lágrima de sus ojos». De igual modo en Bastar, provincia de la India, «si un hombre es juzgado culpable de hechicería, la muchedumbre lo golpea, le afeitan la cabeza suponiendo que su pelo constituye su fuerza para hacer maldades; le rompen los dientes incisivos a golpes, según dicen para prevenir que musite conjuros… Las mujeres sospechosas de brujería también quedan sujetas a la misma ordalía; si son culpables les adjudican el mismo castigo y después de afeitarlas cuelgan su cabello de un árbol en algún lugar público». Entre los bhils de la India, si alguna mujer era convicta de hechicería, después de sometida a varias formas de persuasión, como la de colgarla cabeza abajo de un árbol y ponerle pimien-

ta en los ojos, cortaban un rizo de sus cabellos y lo enterraban, «para que el último lazo de unión entre ella y sus perversas facultades anteriores quedase roto». De manera semejante, entre los aztecas de México, cuando las brujas y hechiceros «habían hecho sus malas hazañas y era llegada la ocasión de poner término a sus vidas detestables, los sujetaban y afeitaban el pelo de la coronilla de la cabeza, con lo que se les arrebataba todo su poderío para embrujar y conjurar; después los mataban para poner fin a su execrable existencia».

Creencia de que la vida de una persona está ligada a la de un árbol o planta

Árboles del nacimiento en África

También hemos mostrado que en los cuentos populares la vida de una persona está en ocasiones tan ligada a la vida de una planta que su marchitamiento precederá o seguirá a la muerte de la persona. Así, entre los nativos del río Pennefather en Queensland, cuando un visitante que había logrado ganarse el afecto de la gente tiene que partir, se talla una efigie suya de un metro o metro y medio de alto sobre la corteza de un árbol de madera suave, como el *Canarium australasicum,* que mire en la dirección tomada por el popular forastero. Luego, de acuerdo con el estado del árbol, los nativos deducen el respectivo estado de su amigo ausente, cuya enfermedad o muerte al parecer pueden presagiarse por la caída de las hojas o del árbol. En Uganda, cada vez que se construían nuevos recintos palaciegos con sus múltiples aposentos para un nuevo rey, los sacerdotes de cada una de las deidades principales acostumbraban plantar moreras en la entrada principal y depositar ofrendas para los distintos dioses debajo de cada árbol. A partir de ese momento «los árboles eran protegidos y cuidados celosamente, pues se pensaba que la vida y el poder del rey aumentarían en la misma medida en que los árboles crecieran y florecieran». Entre los m'bengas de África Occidental, cerca del Gabón, cuando dos niños nacen el mismo día, la gente planta dos árboles de la misma clase y baila alrededor de

ellos. La vida de cada uno de los dos niños se cree unida a la de uno de los dos árboles y si el árbol muere o es arrancado, están seguros de que la criatura morirá pronto. También en Sierra Leona se acostumbra plantar un vástago del árbol *malep* cuando nace un niño, pues se cree que el árbol crecerá con el niño y será su dios. Si el árbol plantado se marchita, la gente consulta a un adivino al respecto. Entre los wajagga de África Oriental Alemana, cuando nace un niño se acostumbra colocar una planta especial detrás de las casas. A partir de ese momento, la planta es cuidada celosamente, pues se piensa que en caso de marchitarse el niño moriría. Cuando el cordón umbilical del niño se desprende, es enterrado debajo de la planta. El tipo de planta varía de un clan a otro. Los miembros de un clan, por ejemplo, plantan una clase particular de plátano, mientras que los miembros de otro clan plantan caña de azúcar, y así con cada clan. Entre los swahilis de África Oriental, cuando nace un niño, las secundinas y el cordón umbilical son enterrados en el patio y el sitio exacto es indicado con una marca. Siete días después, el infante es afeitado y su pelo depositado en el mismo sitio, junto con los recortes de sus uñas. Después, encima de todos estos residuos personales, se planta un cocotero. A medida que el cocotero crece, el niño se complace en mostrárselo a sus amigos con estas palabras: «Este cocotero es mi ombligo». Al plantarlo los padres declaran: «Que Dios permita que nuestro hijo crezca y que algún día pueda disfrutar de la leche de coco del árbol que aquí plantamos». Aun que no se afirma de manera expresa, podemos asumir que árboles del nacimiento como éste guardan una relación simpatética con la vida de la persona. En Camarones también creen que la vida de una persona está unida simpatéticamente con la de un árbol. El jefe de Old Town, en Calabar, tenía su alma en un bosque sagrado cerca de un manantial. Cuando algunos europeos, por diversión o ignorancia, derribaron parte del bosquecillo, el espíritu estaba indignadísi-

mo y amenazó a los autores de la hazaña, según el rey, con toda clase de males. Entre los fan del Congo Francés, cuando nace el hijo de un jefe, los restos del cordón umbilical son enterrados debajo de una higuera sagrada, y «a partir de ese momento el crecimiento del árbol adquiere una enorme importancia; queda estrictamente prohibido tocarlo. Cualquier acometida al árbol sería tomada como un ataque a la persona misma». Entre los boloki del Alto Congo las familias tienen como tótem una planta de hojas rojas (llamada *nkungu*). Cuando una mujer de la familia queda encinta por primera vez, una de estas plantas totémicas es colocada fuera de la casa, cerca del lar, y no puede destruírsele, pues se cree que de lo contrario el niño nacería flaco y endeble, y crecería enclenque y enfermizo. «Una vida saludable para los niños y la familia depende de la salud y la vida del árbol totémico, honrado y cuidado por la familia». Entre los bagandas de África Central las secundinas de un niño recibían el nombre de «segundo hijo» y se creía que estaban animadas por un espíritu, que al instante se convertía en el alma gemela del niño. Normalmente eran enterradas al pie de una planta de plátano, que las ancianas protegían celosamente, impidiendo que nadie se acercase y atando alrededor sogas de fibra para aislarla; todas las excreciones del niño eran tiradas en esta área cercada. Cuando los frutos maduraban, la anciana a cargo los cortaba. La planta era protegida con tanto celo porque se creía que si un extraño llegase a comer de sus frutos o beber licor preparado con los mismos, se llevaría consigo el alma de las secundinas enterradas al pie del plátano, y el niño moriría entonces para seguir a su alma gemela. En cambio, los abuelos del niño podían impedir esta catástrofe y asegurar la salud de la criatura con comer de los frutos o beber del licor. Entre los wakondyo, al extremo noroeste del lago Albert Nyanza, se acostumbra enterrar las secundinas al pie de una joven planta de plátano, cuyo fruto sólo puede comerlo la mujer que

ayudó durante el parto. No se menciona la razón para esta costumbre, pero probablemente, al igual que entre los bagandas, se cree que la vida del niño está unida a la vida del árbol, dado que las secundinas, concebidas como un doble espiritual de la criatura, son enterradas al pie de la planta.

El árbol de la vida de la dinastía Manchú

En medio de la Ciudad Prohibida en Pekín, hay un diminuto jardín privado donde los emperadores de la hoy desaparecida dinastía Manchú solían tomar el aire y despejarse luego de atender los quehaceres del Estado. De conformidad con la estética china, el jardín es un laberinto de rocallas, cascadas, cavernas y quioscos artificiales, donde todo es tan diferente a la naturaleza como sólo el arte puede lograrlo. En particular los árboles (*Arbor vitae*), el ornamento principal del jardín, exhiben lo último en el sofisticado arte de la jardinería, estando podados y alterados en un sinfín de formas grotescas. Sólo uno de los árboles permaneció intacto y por siglos se le dispensó de estas deformaciones. En vez de atrofiarle con hachas o podaderas, el árbol era cuidado celosamente y alentado para que creciera en todo su esplendor. «Es el "árbol de la vida de la dinastía" y, según la leyenda, la prosperidad o la ruina de la actual dinastía van de la mano del bienestar o la muerte del árbol. Y si aceptamos la tradición, los días de la actual casa reinante están sin duda contados, pues todos los cuidados y atenciones prodigados al árbol han sido en vano en los últimos años. Basta con echar un vistazo a nuestra ilustración para notar que si bien el árbol aún rebasa a todos sus semejantes en altura y grosor, debe, no obstante, su preeminencia a los muchos soportes artificiales que lo mantienen erguido. En realidad, el "árbol de la vida de la dinastía" está muriendo, y podría venirse abajo de la noche a la mañana con tan sólo quitar alguno de sus soportes artificiales. Para el chino supersticioso —y vaya que si los chinos lo son— se trata de un presagio verdaderamente muy malo». Han pasado

unos 12 años desde que esta nota fue escrita, y en el intervalo el presagio se ha cumplido: la dinastía Manchú ha caído. Podemos conjeturar que también ha caído el viejo árbol en el extraño y antiguo jardín. Así de vanos son los empeños humanos para detener la ruina de las casas reales, apuntalando árboles a los que la naturaleza misma ha dictado ya su sentencia de muerte.

Los mirtos de patricios y plebeyos en Roma

El roble de la familia de Vespasia

En el antiguo santuario de Quirinos, en Roma, crecían dos viejos árboles de mirto, uno llamado el Patricio y el otro el Plebeyo. Por muchos años, mientras los patricios estuvieron al alza, su mirto floreció extendiendo su anchuroso follaje; por su parte, el mirto de los plebeyos se marchitaba y contraía. Sin embargo, a partir de la guerra mársica, cuando declinó el poder de los nobles, el mirto de éstos también se arqueó y marchitó, mientras que el del partido popular irguió su copa y creció robusto. Las tres veces que Vespasia estuvo encinta, repentinamente brotaron ramas de un viejo roble en el jardín de los Flavios, cerca de Roma. La primera rama era endeble y pronto se marchitó, y por consiguiente la niña que nació murió en el primer año. La segunda rama era pronunciada y robusta, y la tercera era como un árbol. Así, en esta tercera ocasión, el feliz padre corrió a avisar a su madre que había nacido un nieto suyo, futuro emperador. La anciana simplemente rió pensando que a su edad lo que a ella correspondía era mantener la cordura, mientras que su hijo había perdido la suya. Sin embargo, el presagio se cumplió, pues el nieto se convirtió más tarde en el emperador Vespasiano.

Creencia en la relación simpatética entre un hombre y un animal, de modo que el destino de uno depende del destino del otro

El alma externada en animales entre los chamanes yakutas

En realidad, como en los cuentos populares, no es solamente con objetos animados y vegetales con los que se cree que ocasionalmente está unida una persona por un lazo de simpatía física. Se supone también que la misma relación puede

Relación simpatética entre brujas y liebres

existir entre un hombre y un animal, de modo que del bienestar del uno depende el bienestar del otro y cuando el animal muere, el hombre muere también. La analogía entre la costumbre y los cuentos es cerrada porque en ambos el poder de extraer así el alma del cuerpo y alojarla en un animal es frecuentemente un privilegio especial de hechiceros y brujas. Así los yakutas de Siberia creen que cada chamán o hechicero tiene su alma o una de sus almas internada en un animal cuidadosamente ocultado a todo el mun do. «Nadie puede encontrar mi alma externada —dice un famoso hechicero—; está escondida muy lejos de aquí, internada en las pedregosas montañas de Edzhigansk». Sólo una vez al año, cuando las nieves se funden y reaparece la tierra negra, estas almas externadas de los hechiceros aparecen bajo la forma de animales entre las moradas de los hombres. Errabundean por todas partes, aunque nadie puede verlos más que los hechiceros. Las almas poderosas pasan rugiendo ensordecedoramente; las débiles se escabullen furtivas y cautelosas. Con frecuencia luchan y entonces el hechicero cuya alma externada es vencida cae enfermo o muere. Los hechiceros más débiles y más cobardes son aquellos cuyas almas han encarnado en forma de perros, pues los perros no dejan en paz a su «doble» humano sino que le muerden el corazón y despedazan su cuerpo. Los hechiceros más poderosos son aquellos cuyas almas externadas encarnan en garañones, antas, osos negros, águilas o jabalíes. También los samoyedos de la región de Turukhinsk creen que cada chamán tiene un espíritu familiar en forma de verraco, que lleva sujeto con un cinturón mágico. Cuando el verraco muere, el chamán muere también y se cuentan historias de combates entre brujos que envían a luchar como avanzada a sus espíritus antes de sus encuentros personales. En Yorkshire se piensa que las brujas tienen una relación tan estrecha con las liebres, que si se mata o hiere a una liebre en particular, en ese

mismo instante una bruja en particular morirá o su cuerpo sufrirá una herida idéntica a la de la liebre. Sin embargo, probablemente esta fantasía no es sino una expresión de la extendida creencia europea en el poder de las brujas para transformarse temporalmente en animales, en especial en liebres y gatos, y de que cualquier herida infligida a estos animales es sentida por las brujas que en ellos se ocultan. Ahora bien, la noción de que una persona puede transformarse temporalmente en un animal difiere de la noción de que puede depositar su alma, por un periodo largo o corto, en ese animal sin perder por ello su forma humana, pero en la confusa mente de los campe sinos y salvajes las dos ideas pueden no siempre estar claramente diferenciadas. Los malayos creen que «el alma de una persona puede pasar a otra persona o alojarse dentro de un animal, o mejor aún, que puede surgir una relación misteriosa entre los dos de tal manera que el destino que sufra uno depende totalmente y determina a su vez el destino del otro».

Concepción melanesia del tamaniu *o el alma externada de una persona, alojada en un animal o en cualquier otro objeto*

Entre los melanesios de Mota, una de las islas de Nuevas Hébridas, la concepción de una alma externada es consecuentemente practicada en la vida diaria. En la lengua mota, la palabra para «alma» es *atai*. «En sentido estricto y originalmente, la palabra *atai* parece haber sido usada en la lengua mota para significar algo peculiar e íntimamente ligado a una persona y sagrado para ella; era aquello sobre lo cual la persona volcaba toda su imaginación tras haberle visto en lo que le pareció una forma extraordinaria, o luego de que alguien se lo mostrara como tal. Sea el objeto que fuere, el hombre creía que se trataba de un reflejo de su personalidad: él y su *atai* florecían, padecían, vivían y morían juntos. Sin embargo, es un error pensar que la palabra derivó de este uso y que fue aplicada sólo de manera secundaria para describir el alma. La palabra conlleva un sentido que es aplicable por igual a esa

segunda naturaleza visible, el objeto tan misteriosamente ligado a la persona, así como a esa segunda naturaleza invisible que llamamos alma. Hay otra palabra en mota, *tamaniu*, que tiene un significado muy similar, si no es que idéntico, al de *atai*, en tanto que describe algo animado o inanimado que un hombre llega a creer que tiene una existencia íntimamente relacionada con la suya propia. En sentido estricto, la palabra *tamaniu* puede tomarse como "semejanza", mientras que la forma sustantivada del adverbio *tama* significa "cosa similar". No todos los hombres en Mota tenían su *tamaniu*: solamente algunos imaginaban tener esa relación con un lagarto, una serpiente o hasta con una piedra; algunas veces la cosa era buscada y encontrada, bebiendo una infusión de hojas especiales cuyo residuo juntaban en un montón; después la primera cosa viviente que se viera dentro o sobre el montón era el *tamaniu*. Se le vigilaba, pero ni se le alimentaba ni se le tributaba culto. Los indígenas creían que acudía a su llamada y que la vida del hombre estaba ligada a la vida de su *tamaniu*, si era un ser viviente, o a su seguridad; moriría si moría el *tamaniu* y si no era cosa viviente, cuando ésta se rompiese o se perdiera. Por eso, en caso de enfermedad iban a ver si el *tamaniu* estaba seguro y bien. En Mota, al parecer la palabra nunca se ha usado para "alma". En cambio, en Aurora, otra de las islas en Nuevas Hébridas, es el equivalente aceptado. Vale la pena observar que ambos, el *atai* y el *tamaniu*, y podríamos añadir el *talegi* en lengua motlav, poseen una naturaleza y una existencia propias, como cuando una serpiente o una piedra es el *atai* o *tamaniu* de un hombre. Por lo tanto, cuando el alma recibe estos nombres está siendo concebida como algo en cierto sentido sustancial».

Relación simpatética entre un hombre y su tamaniu *(alma externada)*

A partir de esta relación, que debemos a las cuidadosas y puntuales investigaciones del reverendo doctor Codrington, colegimos que mientras cada persona en Mota tiene una segun-

da naturaleza o un alma externada en un objeto visible llamado *atai*, sólo algunas personas tienen, quizá, una segunda alma externada en otro objeto visible llamado *tamaniu*. Podemos conjeturar que las personas que tienen, además de un *atai*, un *tamaniu* viven más ansiosas de lo normal res pecto al estado de su alma, y que buscan ponerla completamente a salvo a través de lo que podríamos llamar un sistema de doble seguridad, calculando que si una de sus almas ex ternas ha de morir o romperse, de cualquier modo ellos sobrevivirían gracias a la pervivencia de la segunda. Sea como fuere, el *tamaniu* desempeña dos funciones, una defensiva y otra ofensiva. Por un lado, mientras viva o se mantenga íntegro, preserva a su dueño con vida; por el otro, le ayuda a causarle daño a sus enemigos. En su carácter ofensivo, si, digamos, el *tamaniu* es una anguila, ésta morderá al enemigo de su dueño; si es un tiburón, se lo tragará. En su carácter defensivo, el estado del *tamaniu* es un síntoma o señal de vida del estado de la persona. Así, cuando un hombre está enfermo, visitará y examinará a su *tamaniu*, y en caso de no poder hacerlo por sí mismo, mandará a alguien más para que le inspeccione y le informe. En cualquier caso, el hombre revisa al animal, si se tratase de un animal, de cabo a rabo para ver qué es lo que le pasa; si llegase a encontrarle algo encajado a la piel se lo retira, y por medio del alivio que así le brinda a la criatura, él también recobra la salud. Mas si hallara agonizando al animal, se trataría de un presagio de su propia muerte, pues siempre que el primero muere el segundo también.

La teoría de un alma externada alojada en un animal está muy extendida en África Occidental

El alma de un jefe en un hipopótamo o una serpiente negra

Los fan creen que cada hechicero une su vida con la de algún animal salvaje

La teoría de un alma externada del hombre y depositada en un animal parece imperar en África Occidental, particularmente en Nigeria, Camarones y en Gabón. En la segunda mitad del siglo XIX, dos misioneros ingleses asentados en San Salvador, la capital del reino de Congo,

mediante un rito de fraternidad de sangre

le preguntaron insistentemente a los nativos si alguno de ellos había visto la extraña y enorme cabra del África Oriental, que en 1877 el famoso explorador H. M. Stanley le había regalado a un jefe en Stanley Pool. Sin embargo, todas sus pesquisas fueron en vano: ningún nativo admitiría haber visto la cabra. Años después los misioneros descubrieron por qué su indagación jamás obtuvo una respuesta: toda la gente imaginaba que los misioneros creían que el espíritu del rey de San Salvador estaba contenido en la cabra, y que deseaban apoderarse del animal con el fin de ejercer una influencia maligna contra el monarca. Desde el punto de vista de los salvajes del Congo, tal creencia era muy natural, puesto que en esa región es normal que algunos jefes liguen su destino al de un animal. Por ejemplo, el jefe Bancua de Ndolo, a orillas del río Moeko, le había conferido este honor a un hipopótamo de la zona, al que nadie tenía permitido disparar. Igualmente, en el villorrio de Ongek, en Gabón, un misionero francés[11] dormía en la choza de un viejo jefe fan. Despertado alrededor de las dos de la mañana por el cru jir de la hojarasca, encendió una antorcha y, horrorizado, descubrió una enorme serpiente negra de la clase más peligrosa, enroscada en un rincón, con la cabeza erguida, los ojos radiantes y las mandíbulas siseando, lista para morderlo. Instintivamente cogió su pistola y le apuntó al reptil, pero en eso súbitamente su arma se trabó, la antorcha se extinguió, y se escuchó al viejo jefe decir: «¡No dispare! ¡No dispare! Se lo ruego. Si mata a la serpiente es a mí a quien matará. No hay nada que temer. La serpiente es mi *elangela*». Apenas había dicho esto, el anciano cayó de rodillas al lado del reptil, y le tomó entre sus brazos guardándole en su pecho. La serpiente recibió sus caricias tan tranquila, sin dar muestras de cólera ni miedo; el jefe la llevó consigo a otra choza y la puso a su lado, exhortando al misionero a no tener miedo y a nunca hablar del asunto. Estimulada su curiosidad por

esta aventura, el misionero, el padre Trilles, continuó sus investigaciones y confirmó que entre los fan de Gabón se cree que cada hechicero en la iniciación une su vida con la de algún animal salvaje particular mediante un rito de fraternidad de sangre: saca sangre de la oreja del animal y de su propio brazo, inocula su sangre al animal y él mismo se inocula la sangre del animal. De este momento en adelante se establece entre los dos tan íntima unión que la muerte de uno de ellos vincula la del otro. Se piensa que esta alianza trae al brujo o hechicero un gran acrecentamiento de poderío que puede servirle para con seguir ventajas de varios modos. En primer lugar, como el brujo de los cuentos de ha das, que deposita su vida fuera de su cuerpo en algún lugar seguro, el hechicero fan se considera entonces invulnerable. Además, el animal con el que ha cambiado su sangre se familiariza con él y obedecerá cualquier orden que él le dé; de este modo él puede herir o matar a sus enemigos por intermedio del animal. Es posible que por esto el animal con el cual se establece una fraternidad de sangre nunca sea un animal manso o doméstico, sino siempre una bestia salvaje y feroz, como un leopardo, una serpiente negra, un cocodrilo, un hipopótamo, un jabalí o un buitre. De todas esas fieras, el leopardo suele ser el más comúnmente familiar a los hechiceros fan, y después la serpiente negra; el buitre es el más raro. Las brujas, como los brujos, tienen también sus animales familiares; pero los animales en los que las vidas de las mujeres se internan y confinan difieren generalmente de aquellos a los que los hombres confían sus almas externadas. Una hechicera no tiene nunca como familiar suyo una pantera, sino que será frecuentemente alguna serpiente de las especies venenosas, unas veces una víbora cornuda, otras una serpiente negra, otras una verde de los platanales; también puede ser un buitre, un búho u otra ave nocturna cualquiera. En todos los casos el animal o ave con el que el brujo o bruja contrae esta mística alianza es siempre

un individuo, nunca su especie entera. Y cuando el animal en cuestión muere, la alianza llega a su fin natural, puesto que la muerte del animal suponen que ocasiona la muerte de la persona.

Una creencia similar respecto de las almas externadas de los seres vivientes la encontramos entre los ibos. Creen que el espíritu de un hombre puede externarse de su cuerpo por algún periodo de su vida y depositarse en el cuerpo de un animal tomándolo como residencia. A esto se da el nombre de *ishi anu*, «volverse animal». Un hombre que desee adquirir esta facultad se procurará la droga especial de un hombre sabio y la mezclará con su comida. Después de esto, su alma saldrá de él para entrar en un animal. Si aconteciera que matasen al animal mientras tuviese alojada un alma humana, el hombre morirá, y si el animal fuese herido, el cuerpo del hombre prestamente se cubriría de abscesos. Esta creencia instiga a muchos actos tenebrosos, pues algún taimado bribón podrá en ocasiones administrar subrepticiamente la droga mágica en la comida de su enemigo y habiendo depositado de contrabando su alma en un animal, matará a éste y así al hombre cuya alma alojó en el animal. Existen reportes de que una creencia similar es corriente entre las tribus del distrito Obubura Hill, sobre el río Cross en el sur de Nigeria. Una vez, cuando los canoeros del señor Charles Partridge deseaban atrapar pescado cerca de un pueblo de la tribu assiga, la gente objetó, diciendo: «Nuestras almas viven en esos peces; si ustedes los matan nosotros moriremos».

Creencia entre los ibos en un alma externada alojada en animales

Los negros de Calabar, en la desembocadura del Níger, creen que cada persona tiene cuatro almas, una de las cuales vive siempre fuera de su cuerpo, en la forma de una fiera de la selva. Esta alma externada o alma selvática, como la llama Miss Kingsley, la mayoría de las veces estará depositada en un animal como un leopardo, un pez o una tortuga, pero nunca en un

animal doméstico o un vegetal. A menos de estar dotado de doble vista, un hombre no puede ver su propia alma selvática, mas un adivino es corriente que le diga en qué clase de animal está depositada su alma selvática y así el hombre tendrá buen cuidado de no matar ningún animal de aquella especie y se opondrá con firmeza a que lo haga cualquier otro. Un hombre y sus hijos tienen corrientemente la misma clase de animales para sus almas selváticas y lo mismo la madre y sus hijas, y en ocasiones todos los hijos de esa familia siguen el ejemplo del alma selvática de su padre; por ejemplo, si su alma externada ha encarnado en un leopardo, todos sus hijos e hijas tendrán sus almas externadas en leopardos y, por otro lado, algunas veces todos siguen a la madre. Por ejemplo, si el alma externada de ella encarna en una tortuga, todas las almas externadas de sus hijos e hijas encarnarán también en tortugas. Tan íntima es la relación de la vida del hombre con la del animal, que él considera como su alma externada o alma selvática, que la muerte o heridas del animal necesariamente implican muerte o heridas en el hombre. Y recíprocamente, cuando el hombre muere, su alma selvática ya no puede encontrar un lugar de descanso y va loca irrumpiendo en las hogueras o embistiendo a la gente hasta que le pegan en la cabeza y así termina. Cuando una persona está enferma, a veces el adivino le informa que su alma selvática está enojada tras haber sido rechazada. Así, el paciente le presentará una ofrenda al espíritu ofendido y la depositará en una diminuta choza en el bosque, en el sitio exacto donde el animal, su alma externada, fue visto por última vez. Si el alma selvática se apacigua, el paciente se recupera; pero si no, entonces muere. Sin embargo, la torpe alma selvática no comprende que al hacerle daño al hombre se lo hace a sí misma, y que no podría sobrevivir por mucho tiempo al deceso de éste.

La concepción de un alma externada alojada en un animal entre los indios de

Entre los zapotecas del sur de México, cuando una mujer iba a dar a luz, sus pa-

rientes se reunían en la choza y comenzaban a dibujar en el suelo figuras de distintos animales, borrándolas en cuanto estaban terminadas. Seguían haciendo esto hasta el momento del nacimiento y a la figura que es taba dibujada en el suelo en aquel momento se le llamaba la *tona* de la criatura o «segundo yo». «Cuando el niño crecía lo suficiente, se procuraba al animal que lo representaba y lo cuidaba, pues se creía que su salud y existencia estaban unidas con la de aquel animal, de tal modo que la muerte de ambos sería simultánea», o mejor, que cuando el animal muriese el hombre moriría también. Entre los indios de Guatemala y Honduras, el *nagual* o *nahual* es «el objeto animado o inanimado, generalmente un animal, que está situado en una relación de paralelismo con un hombre determinado, de modo que las bienandanzas o malandanzas del hombre dependen de la suerte que corra el nagual». Según un escritor antiguo, muchos indios de Guatemala, «engañados por el Diablo, creen que su vida depende de la de tal o cual animal (que han tomado como su espíritu familiar) y piensan que cuando la bestia muera, él morirá también, que cuando sea perseguida, su corazón palpitará, que si desfallece, él perderá el conocimiento; es más, acontece que por el diabólico embaimiento ellos imaginan aparecer en la forma de aquella bestia (la que ellos corrientemente escogen es un ciervo o cierva, un león o tigre, perro o águila) y en esa forma han sido cazados o heridos». La relación de Antonio de Herrera y Tordesillas sobre el modo en que los indios de Honduras adquirían sus *naguales* es como sigue: «El demonio los engañaba y aparecía como león, tigre, coyote, que es un animal como lobo, y en forma de lagarto, culebra o de pájaro; porque de estos animales y aves de rapiña hay muchos en esta provincia; y éstos llaman naguales, que era tanto como decir guardadores o compañeros, y cuando moría el pájaro, también moría el indio que estaba con él prendado, y esto se vio muchas veces y tenía

por cosa verdadera; y la manera como hacían esta alianza era así: íbase el indio al río, monte o cerro o lugar más escondido, convocaba a los demonios por los nombres que le parecía, hablaba con los ríos, piedras y montes, decía que iba a llorar para tener lo que sus pasados tuvieron, y llevaba algún perro o gallo que sacrificaba, y con esta tristeza se dormía; y en esos sueños o despierto, veía alguno de los sobredichos animales o pájaros, y entonces le pedía que le diese ganancia en la sal, cacao o en quiera otra cosa, y derramaba su sangre de la lengua, de las orejas y de otras partes del cuerpo, y luego hacían su pacto con el tal animal; el cual les decía en sueños o estando despierto: <Tal día irás a casa, y el primer pájaro o animal que vieres seré yo, que seré tu Nagual y compañero en todo tiempo>. Y de tal manera se fijaba entre ellos el amistada, que cuando moría el uno, moría el otro; y era de manera que les parecía que el que no tenía Nagual no podía ser rico[12]». Los indios estaban persuadidos de que la muerte de su *nagual* implicaba la suya propia. La leyenda afirma que en las primeras batallas con los españoles en la meseta de Quetzaltenango, los *naguales* de los jefes indios lucharon bajo la forma de serpientes. El *nagual* del jefe supremo era especialmente relevante, pues tenía la forma de un ave muy grande y con un plumaje verde resplandeciente. El capitán español Pedro de Alvarado mató al ave de un lanzazo y en el mismo momento el jefe indio cayó muerto al suelo.

En algunas tribus del sureste australiano se pensaba que la vida de ambos sexos estaba ligada a la de dos especies diferentes de animales, como murciélagos y chotacabras

En muchas tribus del sureste australiano, cada sexo acostumbraba considerar una clase particular de animales en el mismo sentido que un indio centroamericano consideraba su *nagual*, pero con la diferencia de que mientras el indio conocía ciertamente al animal determinado con el que su vida estaba relacionada, los australianos sólo sabían que cada una de sus vidas estaba relacionada con un animal de una especie dada, pero no podían deter-

minarla. El resultado es naturalmente que cada uno respetaba y protegía a todos los animales de la especie con los cuales la vida de los hombres estaba ligada y cada mujer respetaba y protegía a todos los animales de la especie con la que la vida de las mujeres estaba ligada, pues nadie sabía sino que la muerte de algún animal de las respectivas especies podría dar lugar a la de él o a la de ella, del mismo modo que la matanza del ave verde fue seguida inmediatamente de la muerte del jefe indio y a la muerte del loro siguió la de Punchkin en el cuento de hadas. Así, por ejemplo, la tribu wotjobaluk del sureste australiano «mantenía que la vida del ngûnûngûnût [el murciélago] es la vida de un hombre y la vida del yártatgûrk [el chotacabras] es la vida de una mujer y que cuando se mata a algunos de esos animales, se corta la vida de un hombre o de una mujer. En tal caso, cada hombre o cada mujer temía ser la posible víctima y de aquí nacían grandes luchas en esta tribu. He sabido que en estas riñas luchaban las mujeres en un bando y en el contrario los hombres y no se podía asegurar quién saldría victorioso, pues a veces las mujeres daban palizas muy serias a los hombres con sus estacas para los ñames, mientras que otras ocasiones resultaban heridas las mujeres y aun muertas con las lanzas». Los wotjobaluk decían que el murciélago era el «hermano» del hombre y que el chotacabras era su «esposa». La especie particular de animales con la que creían estaba conectada la vida de cada sexo variaba más o menos de tribu a tribu. Así, mientras que el murciélago era entre los wotjobaluk el animal de los hombres, en el arroyo Gunbower, del río Bajo Murray, creemos que era el animal de las mujeres, pues los nativos no los mataban, alegando «que si fuera muerto, alguna de sus *lubras* [mujeres] seguramente moriría en consecuencia». Entre los kurnai de Gippsland los reyezuelos-emúes[13] (*Stipiturus malachurus*) eran «hermanos» de los hombres, y los reyezuelos azules (*Malurus cyaneus*) eran «hermanas» de las mujeres. Durante la iniciación

de los jóvenes varones en los misterios tribales, el nombre del reyezuelo-emú era invocado sobre los novicios con el objeto de infundirles virilidad. Entre los yuin de la costa sureste de Australia, las enredaderas (*Climacteris scandens*) eran «hermanas» de las mujeres, mientras que los hombres tenían como «hermanos» tanto a los murciélagos como a los reyezuelos-emúes. En la nación Kulín cada sexo tenía un par de «hermanos» y «hermanas»; los hombres tenían como «hermanos» al murciélago y al reyezuelo-emú, y las mujeres como «hermanas» al reyezuelo azul y al chotacabras. Llama la atención que en el sureste australiano los animales asociados de este modo con las vidas de hombres y mujeres fueran casi siempre criaturas voladoras, ya sea pájaros o murciélagos. Sin embargo, en la tribu de Port Lincoln, al sur de Australia, el «hermano» del hombre y la «hermana» de la mujer parecen haber sido identificados respectivamente con el macho y la hembra de una clase de lagartijas, pues «se cuenta que fue una especie de pequeñas lagartijas, cuyo macho es llamado *ibirri* y cuya hembra *waka*, la que dividió a la especie humana en sexos, evento que parece no agradarle del todo a los nativos, puesto que ambos sexos sienten un odio mortal contra el sexo opuesto de estos pequeños animales, los hombres siempre destruyendo a las *wakas* y las mujeres a los *ibirris*». Cualquiera que fuese la clase particular de animal con la que creían estaba vinculada la vida de los hombres y de las mujeres, la creencia en sí y las luchas a que daba origen han prevalecido en una gran parte del sureste australiano y probablemente están mucho más extendidas. La creencia la tomaban muy en serio, y en consecuencia también las luchas que se desarrollaban. Así, entre algunas tribus de Victoria, «el vulgar murciélago pertenece a los hombres, que le protegen de todo daño aunque tengan que matar a la mitad de las mujeres para su seguridad. El gran chotacabras pertenece a las mujeres, y aunque sea un ave de mal agüero que alarma por la noche con

su ulular, es protegido celosamente por las mujeres. Si un hombre mata algún chotacabras, se ponen tan furiosas como si se tratase de alguno de sus hijos y le pegarán de firme con sus largos palos».

Los murciélagos como hermanos de los hombres, y los chotacabras como hermanas de las mujeres

La celosa protección que hombres y mujeres de Australia deparan a los murciélagos y chotacabras respectivamente (pues creemos que estos dos animales son los usualmente adjudicados a los dos sexos), no se funda en consideraciones puramente egoístas, pues cada hombre cree que no sólo su propia vida, sino la de su padre, hermanos, hijos y demás parientes está conectada con la de murciélagos particulares, y que por esto, protegiendo la vida de la especie murciélago, protege las de todos los parientes masculinos tanto como la suya propia. De igual modo, cada mujer cree que la vida de su madre, hermanas, hijas y demás parientes, lo mismo que la suya propia, se halla conectada con la vida de chotacabras particulares y que, guardando la especie entera de chotacabras, están guardando la vida de todas sus parientes además de la suya propia. Ahora bien, cuando las vidas de los hombres se suponen relacionadas así con ciertos animales, es obvio que los animales difícilmente pueden distinguirse de los hombres o los hombres de los animales. Si la vida de mi hermano Juan está en un murciélago, entonces en cierto sentido el murciélago es tan hermano mío como Juan y, por otro lado, Juan es en un sentido un murciélago, puesto que su vida está en un murciélago. De igual modo, si la vida de mi hermana María está en un chotacabras, entonces el chotacabras es mi hermana y María es un chotacabras. Ésta es una conclusión bastante natural, y los australianos no han errado al deducirla. Cuando el murciélago es el animal del hombre, lo llaman su hermano, y cuando el chotacabras es el animal de la mujer, lo llaman su hermana. Y viceversa, un hombre da tratamiento de chotacabras a una mujer, y ella da tratamiento de

murciélago a un hombre. Así sucede también con los demás animales adjudicados a los respectivos sexos en otras tribus. Por ejemplo, entre los kurnai, todos los reyezuelos-emúes eran «hermanos» del hombre, como todos los hombres eran «hermanos» del reyezuelo-emú; todos los reyezuelos azules eran «hermanas» de las mujeres, y todas las mujeres eran «hermanas» del reyezuelo azul.

Capítulo 5

Muerte y resurrección[*]

I

Los tótems de los sexos y los tótems del clan quizá se basan en la noción de que hombres y mujeres guardan sus almas externadas en sus tótems, trátese de animales, plantas o cualquier otro objeto

Pero cuando un salvaje se da a sí mismo el nombre de un animal, lo llama su hermano y rehúsa matarlo, se dice que el animal es su tótem. Por consiguiente, en las tribus del sureste australiano que hemos estado considerando, el murciélago y el chotacabras, el reyezuelo-emú y el reyezuelo azul pueden con toda propiedad describirse como tótems de los sexos, aunque la asignación de un tótem a un sexo es relativamente rara y no se ha descubierto hasta ahora más que en Australia. Mucho más corriente es la apropiación del tótem no al sexo, sino a un clan, y que sea hereditario ya sea en la línea masculina o en la femenina. La relación del individuo con el tótem del clan no difiere en calidad de su relación con el tótem del sexo; no lo matará, hablará de él como de un hermano y él mismo se llamará como el tótem. Ahora bien, si las relaciones son similares, la explicación que es buena en un caso, también lo será en el otro. Por eso, la causa por la que un clan reverencia una especie particular de animal o planta (pues el tótem del clan puede ser un vegetal) y sus individuos se llaman a sí mismos como el tótem, puede ser la creencia de que la vida de cada individuo del clan está ligada con algún animal o vegetal de esa especie y la muerte de él o ella será la consecuencia de matar aquel animal determinado o destruir aquel vegetal especial.

El salvaje imagina que su vida está ligada a la de va-

rios animales al mismo tiempo, pues piensa que todas las personas tienen más de un alma

Esta explicación del totemismo encuadra perfectamente en la definición del tótem o *kobong* de Australia occidental por Sir George Grey. Dice: «Existe cierta conexión misteriosa entre una familia y su *kobong*, de tal modo que un miembro de la familia nunca matará un animal de la especie a la que pertenece su *kobong* si lo encuentra dormido y, ciertamente, cuando lo mata, lo hace con repugnancia y nunca sin facilitarle algún medio de escape. Esto se origina en la creencia familiar de que algún individuo de esa especie es su más íntimo amigo y matarlo sería un gran crimen que debe evitarse con cuidado. De igual modo, un nativo que tiene un vegetal por su *kobong* no puede recolectarlo más que bajo ciertas circunstancias y en una época especialdel año[1]». Se observará aquí que, aunque cada hombre respete todos los animales o plantas de la especie, no todos sus individuos son igualmente apreciados por él; lejos de esto, de toda la especie entera sólo hay uno que particularmente quiera; mas como no sabe cuál es ese individuo tan apreciado, ante el temor de herirlo, está obligado a respetarlos a todos. Además, esta explicación del tótem del clan armoniza con la supuesta consecuencia de matar algún individuo de la especie totémica. «Un día, uno de los negros mató un cuervo. Tres o cuatro días después, murió un *burtua* [cuervo] esto es, un hombre del clan cuervo, llamado Larry. Había estado enfermo algunos días antes pero el matar su *wingong* [tótem] aceleró su muerte». Aquí, matar al cuervo ocasionó la muerte de un hombre del clan cuervo, exactamente como en el caso de los tótems de sexo, matar a un murciélago causa la muerte de un «hombre murciélago» y matar a un chotacabras causa la muerte de una «mujer chotacabras». De igual manera, la occisión de su *nagual* ocasiona la muerte de un indio centroamericano, la de su «alma selvática» ocasiona la muerte de un negro del Calabar, la de su *tamaniu* causa la muerte de un isleño de Bank y la del animal en

el que su vida está oculta causa la muerte del gigante o brujo en el cuento de hadas.

Tenemos, pues, que parece que la historia de «El gigante que no tenía corazón en su cuerpo» puede dar una clave de la relación que se supone existe entre un hombre y su tótem. El tótem en esta teoría es simplemente el receptáculo en el que un hombre guarda su vida, como Punchkin la guardaba en un loro[2].

II

Este concepto del totemismo puede ayudar a explicar el rito de la muerte y resurrección que forma parte de varias ceremonias iniciáticas entre los salvajes

Este concepto del totemismo aclara una clase de ritos religiosos de los que, según lo que sabemos, no se ha ofrecido aún ninguna explicación adecuada. En muchas tribus salvajes, especialmente entre las que se sabe que practican el totemismo, se acostumbra que los mancebos púberes se sometan a ciertos ritos iniciáticos de entre los cuales uno de los más comunes es la ficción de matar al mancebo y resucitarlo después. Estos ritos se hacen inteligibles si suponemos que en esencia consisten en extraer el alma del joven con objeto de transferirla a su tótem, pues la extracción de su alma naturalmente presupone matar al joven o por lo menos sumergirlo en un trance semejante a la muerte y que el salvaje distingue con dificultad de ella. Su restablecimiento sería entonces atribuido ya al gradual recobro de su sistema de la violenta emoción recibida o, más probablemente, a la infusión de una vida nueva que recibe de su tótem. Así, la esencia de estos ritos de iniciación, en lo que tienen de simulacro de muerte y resurrección, sería un intercambio de vidas o almas entre el hombre y su tótem. La creencia primitiva en la posibilidad de tal cambio se patentiza en la historia de un cazador vasco que afirmó haber sido muerto por un oso, pero que el oso, después de matar-

lo, le insufló su propia alma dentro del cuerpo de modo que el cuerpo del oso quedó allí muerto y él era el oso mismo, ya que estaba animado por el alma del animal[3]. Esta reviviscencia del cazador muerto en oso es exactamente análoga, según la teoría aquí sugerida, a la que tiene lugar en la ceremonia de matar al mancebo púber y resucitarlo después. El mancebo muere como hombre y resucita como animal; el alma animal está ahora en él y su alma humana en el animal. Con perfecto derecho se llama a sí mismo oso o lobo, etc., según su tótem, y con perfecto derecho trata a los osos, lobos, etc., como hermanos, puesto que en esos animales están alojadas las almas de él mismo y de los suyos.

Costumbre de exhibir el drama de la resurrección a los novicios en su iniciación entre algunas tribus de Nueva Gales del Sur

Descripción de la escena por el doctor Howitt

El supuesto muerto en la fosa

Resucitación de la tumba

Entre las tribus establecidas en la costa meridional de Nueva Gales del Sur, de las cuales la tribu de la costa Murring puede considerarse como típica, el drama de la resurrección de los muertos se exhibía en forma gráfica a los novicios en su iniciación. Antes de tener el privilegio de presenciar este edificante espectáculo, los novicios alcanzaban la dignidad de hombres adultos gracias a un anciano que los catapultaba a su nueva condición con simplemente tirarles un diente con la ayuda de un cincel de madera y un martillo. La ceremonia de resurrección nos la ha descrito en detalle un testigo presencial, el difunto doctor A. W. Howitt, una de las máximas autoridades en las costumbres de los aborígenes australianos. Como escenario para el drama sagrado se elegía el fondo de un profundo valle, donde una corriente de aguas mansas se abría paso a través de un lecho de altos juncos de puntas afiladas. Aunque eran ya entre las 10 y las 11 de la mañana, el sol apenas se asomaba por encima de las montañas que rodean el valle al oriente como una muralla. Así, mientras las laderas superiores, cubiertas por un boscaje de al-

tos serbales, lucían cálidas y brillantes a la luz del sol que se colaba entre los grises troncos bajo el follaje, ligero como una pluma, de los árboles, el fondo del valle estaba aún sumido en penumbras y frío por la humedad de la lluvia nocturna. Mientras los novicios descansaban y se calentaban alrededor de una fogata crujiente, los iniciados intercambiaban ideas, preparaban una reserva de ornamentos hechos de fibrosas cortezas de árbol y cavaban una fosa. Había ciertas discrepancias respecto a la forma de la fosa, pero el hombre que iba a ser enterrado en ella resolvió el dilema declarando que se tende ría boca arriba a todo lo largo. Se trataba de un hombre del tótem águila-halcón y pertenecía a la subdivisión tribal llamada *yibai*. Así, conforme a sus indicaciones, dos hombres cavaban la fosa con palos en el friable suelo de granito, mientras él supervisaba los disfraces del resto de los actores en el drama. Con la corteza delos árboles hacían vellones de una fibra muy hebrosa, y seis actores se envolvían en ellos de pies a cabeza, de modo que sus rostros quedasen completamente ocultos. Cuatro de estos actores iban atados con una cuerda sujeta a la parte posterior de sus cabezas, y todos llevaban dos pedazos de corteza en las manos. Los otros dos andaban sueltos, pero cojeaban encorvando el cuerpo y apoyando sus vacilantes pasos con bastones para indicar el peso de los años, pues representaban a dos curanderos de edad considerable y grandes poderes mágicos. Para entonces la fosa estaba lista, y el hombre del tótem águila-halcón se metía en ella tendiéndose a todo lo largo sobre un lecho de hojas; su cabeza reposaba sobre una estera enrollada, como si en efecto estuviese muerto. Con las manos cruzadas sobre su pecho sostenía el tallo de un arbolito (*Persoonia linearis*), que había sido arrancado de raíz y ahora se alzaba plantado en el pecho del hombre, de modo que la pun ta sobresalía unos cuantos metros por encima del nivel del suelo. Luego cubrían la fosa con una delgada capa de varas secas, aderezada con hojarasca, brazadas

de pasto y pequeñas plantas para completar la ilusión. Una vez que todo estaba listo, los novicios eran conducidos por sus cuñados a la fosa y colocados a un lado formando una hilera. Mientras tanto, un cantante, encaramado sobre el tronco de un árbol caído a la cabeza de la fosa, canturreaba una melancólica tonadilla, la canción de los *yibai*. Aunque la letra no era más que la repetición monótona de las palabras *burrin-burrin yibai*, es decir, «fibrosa corteza *yibai*», éstas eran tomadas como una alusión al tótem águila-halcón y a la subdivisión tribal del hombre enterrado. Al lento y lastimero, pero bien marcado compás de la canción, los actores comenzaban entonces a moverse, serpenteando entre los árboles, leños y rocas. Los cuatros hombres disfrazados entraban en escena, avanzando al ritmo de la música, balanceándose de un lado a otro, y haciendo chocar con cada paso los pedazos de corteza en sus manos; mientras tanto, a su lado cojeaban los dos ancianos manteniendo cierta distancia para indicar su jerarquía. Juntos representaban una partida de curanderos, guiados por dos venerables ancianos, que venían en peregrinación a la tumba de su hermano curandero, el hombre del tótem del águila-halcón, ahí enterrado, en el valle solitario, ahora iluminado por los cálidos rayos del sol, pues para entonces la mañana se acercaba al mediodía. Cuando la pequeña procesión, entonando una invocación a Daramulun, desfiló por entre las rocas y los árboles hasta el claro, se colocaron junto a la fosa, al lado opuesto de los novicios, y los dos ancianos se situaron a espaldas de los danzarines. Por algún tiempo estuvieron bailando y cantando hasta que la rama que parecía crecer sobre la tumba empezó a temblar. «¡Mirad ahí!», gritaron los cuñados a los novicios señalando las temblorosas hojas. Ante su vista, la rama tembló cada vez más, después se agitó y se bamboleó violentamente y por fin cayó al suelo, mientras entre la frenética danza de los bailarines y los canturreros del coro, el supuesto muerto rechazó a puntapiés la so-

brepuesta balumba de palos, ramas y hojas e irguiéndose sobre sus pies bailó su danza mágica sobre la misma fosa, exhibiendo en la boca las sustancias mágicas que se suponía haber recibido de Daramulun en persona.

En algunas partes de Viti el drama de la muerte y resurrección solía representarse ante jóvenes en la iniciación

Descripción del rito

Representación de la muerte

Representación de la resurrección

En ciertos distritos de Viti Levu, la mayor de las islas Viti (Fiji), se solía representar con gran solemnidad el drama de la muerte y resurrección ante los jóvenes candidatos en la iniciación. Las ceremonias se realizaban a cielo abierto en un recinto sagrado de forma oblonga, rodeado de muros bajos o hileras de piedras. En estos templos a cielo abierto dedicados a los muertos, todos los años los jóvenes recibían la iniciación a finales de octubre o principios de noviembre, esto es, al comienzo del Año Nuevo en las islas Viti. Por esto, los novicios iniciados en esta época llevaban el nombre de *vilavou* o los hombres del Año Nuevo. La fecha exacta para celebrar el rito se determinaba por la floración del árbol *ndrala* (*Erythrina),* pero en general coincidía con el Año Nuevo de tahitianos y hawaianos, quienes calculaban el comienzo de su año observando las Pléyades. A los montañeses de las islas Viti, los únicos que celebraban estos ritos, les tenían sin cuidado las estrellas. En preparación para la solemnidad, a los novicios se les afeitaba cuidadosamente la cabeza y, de ser el caso, la barba. Durante cuatro días sucesivos iban en procesión al templo y depositaban en el *sanctum sanctorum* ofrendas de ropa y armas a los espíritus ancestrales. El quinto día, el gran día del festival, al entrar de nuevo al recinto sagrado, presenciaban un cuadro que les paralizaba el alma con horror. Tendidos sobre el suelo había una hilera de hombres muertos o que simulaban estarlo, con los cuerpos abiertos en canal, ensangrentados y saliéndoseles las entrañas. Al final de la hilera, sentado, los observaba el gran sacerdote con una mirada

de piedra. Para llegar a él, los temblorosos novicios debían avanzar sobre sus manos y rodillas a lo largo de los espectrales cadáveres bañados en sangre, y tras hacer esto se ponían de pie formando una línea frente a él. De pronto el sacerdote lanzaba un penetrante alarido, con el que los falsos muertos se ponían en pie y corrían al río a lavarse la sangre y las tripas de cerdo con que se habían embadurnado. El gran sacerdote suavizaba entonces su rígida dignidad, y dando brinquitos de un lado a otro clamaba con estridentes gritos: «¿Dónde está la gente de mi recinto? ¿Se marcharon a Tonga Levu? ¿Se fueron al profundo mar?» De inmediato recibía una respuesta en la forma de un grave canto, mientras que, de regreso del río, avanzaban los muertos resucitados, limpios, frescos y enguirnaldados, balanceándose al compás de la música de su himno solemne. Se colocaban frente a los novicios y a continuación reinaba un silencio religioso. Tal era el drama de la muerte y la resurrección.

Ritual del nuevo nacimiento entre los akikuyos de África Oriental

Los akikuyos de África Oriental «tienen una singular costumbre por la que todos los niños deben renacer justo antes de ser circuncidados. La madre se pone de pie con el niño agazapado entre sus piernas; finge pasar por los dolores del parto y, habiendo renacido, el niño llora como una criatura. Después lo lavan y por unos días debe vivir solamente de leche». Un miembro de la tribu akikuyo nos ofrece una descripción más completa de la ceremonia como sigue: «El padre y la madre eligen un día en cualquier época del año. Si el padre ha fallecido se convoca a algún anciano para que actúe en su lugar como sustituto, y a cualquier mujer si la madre ya no vive. En el futuro el niño mirará a la mujer que actúa en sustitución como si fuera su propia madre. Al caer la tarde, alguien que por lo general no es el padre mata una oveja o una cabra, guardando para más tarde el estómago y los intestinos. La ceremonia comienza al anochecer. Cortan un pedazo redondo de piel, y lo pasan por

encima de uno de los hombros del candidato y por debajo de su otro brazo. Un pedazo similar se obtiene del estómago de la cabra, y éste se pasa por el hombro y el brazo contrarios. El niño es despojado de todos sus ornamentos, pero no de sus ropas. Ningún hombre tiene permitido estar dentro de la choza; sólo las mujeres están presentes. La madre se sienta sobre una piel extendida en el piso con el niño entre sus rodillas. Alguien pasa las tripas de la oveja alrededor de la mujer y luego las coloca frente al niño. La madre puja como si estuviera en parto; otra mujer corta las tripas, y el niño imita el llanto de un recién nacido. Todas las mujeres aplauden, y después la madre y su ayudante lavan al niño, quien esa noche duerme en la misma choza que su madre». En este caso, es claro que al cortar las tripas de oveja que unen a la madre con el niño se busca imitar el corte del cordón umbilical. Sin embargo, los niños no son los únicos que renacen entre los akikuyos. «Al igual que los niños, las niñas pasan por el rito del segundo nacimiento. A veces se realiza en criaturas muy pequeñas. En una época, el nuevo nacimiento se combinaba con la circuncisión y, por consiguiente, la ceremonia daba acceso a los privilegios y ritos religiosos de la tribu. Luego hubo problemas porque simples chiquillos deseaban ocupar un lugar al lado de los hombres jóvenes, arguyendo que tenían todo el derecho de hacerlo. Los ancianos resolvieron el problema separando las dos ceremonias. A menos que haya pasa do por el nuevo nacimiento, el individuo no tiene derecho a la circuncisión, que es el signo externo de pertenencia a la nación. Nadie que no haya pasado por el rito puede heredar propiedades, ni participar en los ritos religiosos de la tribu». Por ejemplo, un hombre que no ha renacido no está calificado para llevar a su padre agonizante a la selva ni para encargarse de su cuerpo al morir. El nuevo nacimiento normalmente tiene lugar a los 10 años, pero la edad varía según la capacidad del padre

para proveer una oveja, cuyas entrañas son necesarias para permitir que el niño o la niña renazcan como es debido.

Ritos de iniciación entre los indios de Virginia: los novicios fingen haber olvidado su pasado

Entre los indios de Virginia se celebraba una ceremonia de iniciación llamada *huskanaw* cada 16 o 20 años, o más seguido, según la velocidad con que crecieran los jóvenes. Por varios meses éstos permanecían aislados en los bosques, sin recibir más comida que una infusión de ciertas raíces intoxicantes que los hacía enloquecer como cabras y continuar en ese estado por 18 o 20 días. «Lo que se busca en estas ocasiones es que las pobres criaturas beban agua letea hasta perder por completo la memoria de todas las cosas pasadas, incluso la memoria de sus padres, su patrimonio y su lengua. Cuando los curanderos constatan que los novicios han bebido una cantidad suficiente de *wysoccan* (como llaman a esta pócima de la locura), poco a poco los hacen entrar en razón de nuevo reduciendo la intoxicación en su dieta. Sin embargo, antes de que estén completamente bien, cuando todavía están delirantes y fuera de sí a causa de la violenta droga, los llevan de regreso a sus pueblos. Tras haber pasado por todo esto, los jóvenes sienten un enorme temor de recordar cualquier cosa sobre su pasado, pues si esto llegase a sucederle a cualquiera de ellos inmediatamente sería sometido de nuevo a la iniciación *huskanaw*, y esta segunda vez la práctica es tan severa que rara vez alguien sale vivo. Así que deben fingir haber olvidado incluso cómo usar sus lenguas, de modo que no puedan ni hablar, ni entender nada de lo que se les dice, hasta aprenderlo de nuevo. Ahora bien, si esto es real o una farsa, no lo sé; lo cierto es que por un tiempo no reconocerán a nadie ni ninguna de las cosas con las que antes estaban familiarizados, estando entonces bajo la tutela de varios guardianes que todo el tiempo y en todas partes cuidan de ellos hasta que de nueva cuenta hayan aprendido todas las cosas perfecta-

mente. Así destruyen su pasado y se inician como hombres adultos olvidando que alguna vez fueron niños[4]».

El temor a los peligros que, de acuerdo con la mentalidad primitiva, están presentes en la relación intersexual pudo haber ocasionado el intento de depositar el alma en un sitio seguro fuera del cuerpo durante la pubertad

Así pues, sobre la teoría que aquí sugerimos, siempre que exista totemismo y se haga el simulacro de matar y resucitar al neófito en su iniciación, puede existir o haber existido, no sólo la creencia en la posibilidad de depositar permanentemente el alma en algún objeto externo, animal, planta o lo que sea, sino la intención real de hacerlo así. Si se preguntara por qué los hombres desean depositar su vida fuera de sus cuerpos, la respuesta sólo podría ser que, como el gigante en el cuento de hadas, piensan que es más seguro hacerlo así que llevarla consigo, de igual manera que la gente prefiere depositar su dinero en un banco mejor que llevarlo sobre su persona. Hemos visto que en los momentos críticos esconden temporalmente la vida o el alma, en un lugar seguro, hasta que aquel peligro ha pasado. Mas no se recurrirá a instituciones como el totemismo solamente en las ocasiones especiales de peligro; son sistemas en los que todos o al menos todos los varones están obligados a iniciarse en un periodo determinado de su vida. Ahora bien, el periodo de la vida en el que la iniciación tiene lugar suele ser la pubertad; este hecho induce a pensar que el peligro especial que el totemismo y los sistemas semejantes a él intentan esquivar no se cree que aparezca hasta llegar a la madurez sexual; en realidad, el peligro recelado se cree presente en la relación intersexual. Sería fácil probar por una larga serie de hechos que la relación sexual está asociada en la mente primitiva a muchos peligros serios, pero la naturaleza exacta del peligro recelado es oscura todavía[5]. Esperamos que un conocimiento más exacto de los modos de pensar de los salvajes revelará este misterio central de la sociedad primitiva y así proporcionará la clave, no sólo del totemismo, sino del origen del sistema matrimonial.

Capítulo 6

La rama dorada[*]

I

La vida o la muerte de Bálder en el muérdago

Queda comprobado que la hipótesis de localizar la vida de Bálder en el muérdago está en armonía con los giros primitivos del pensamiento. Es cierto que puede parecer contradictorio que, a pesar de estar su vida en el muérdago, lo matase un golpe de esa planta. Cuando la vida de una persona se concibe corporeizada o materializada en un objeto determinado con cuya existencia está unida inseparablemente la de la persona y la destrucción de aquélla envuelve la de ésta, el objeto en cuestión puede considerarse y denominarse su vida o su muerte indiferentemente, como sucede en los cuentos de hadas. Por eso, si la muerte de un hombre está en un objeto, es perfectamente natural que pueda ser muerto por un golpe de él. En los cuentos de hadas, Koshchei el Inmortal muere por el golpe del huevo o la piedra en que estaba externada su vida o su muerte; los ogros estallan cuando cierto grano de arena, que indudablemente contiene su vida o su muerte, es llevado a la roca donde viven; el mago muere cuando ponen bajo su almohada la piedra en que estaba guarecida su vida o su muerte, y al héroe tártaro se le advierte que puede ser muerto por la flecha o espada dorada en la que está depositada su alma.

La idea de que el muérdago contiene la vida del roble pudo haberse derivado de la posición del parásito entre las ramas

La idea de que la vida del roble está en el muérdago debió de ser sugerida probablemente, como hemos dicho, al observar en invierno que el muérdago que

crecía entre las ramas del roble permanecía verde mientras el roble mismo estaba deshojado. La posición de la planta —arraigada no en el suelo, sino en el tronco o ramaje del árbol— podría confirmar la idea. El hombre primitivo podría imaginar que, como él mismo, también el espíritu del roble procuraría depositar su vida en algún lugar seguro y con ese propósito la había instalado en el muérdago, que en cierto sentido no está ni en el cielo ni en la tierra, por lo que puede suponérsele a salvo de todo peligro. En el primer capítulo hemos comprobado que el hombre primitivo procura conservar la vida de sus deidades humanas manteniéndolas situadas entre cielo y tierra como sitio donde ellas están menos expuestas a ser acometidas por los riesgos que acompañan la vida del hombre en la tierra. Podemos entender, pues, por qué ha sido regla, lo mismo en la antigua que en la moderna medicina popular, que el muérdago no se podía colocar en contacto con el suelo, pues en cuanto tocase la tierra se desvanecerían sus virtudes salutíferas.

Supersticiones análogas asociadas con el fresno parásito

También la opinión de que el muérdago debe su carácter místico al hecho de no crecer en el suelo se confirma por una superstición paralela acerca del fresno. En Jutlandia, cuando se encuentra un fresno creciendo sobre el ramaje de otro árbol se le estima como «sumamente eficaz contra la brujería, puesto que no se cría en el suelo y las brujas no tienen poder sobre él; para que tenga pleno efecto debe cortarse el día de la Ascensión». Por eso se coloca sobre las puertas para impedir que penetren las brujas. En Suecia y Noruega también se atribuyen propiedades mágicas a un «fresno volador» (*flögrönn*), que es un fresno que no se desarrolla como de ordinario, sobre el suelo, sino sobre otro árbol, sobre un techo o en la hendidura de una roca, donde ha crecido de la semilla esparcida por los pájaros. Afirman que un hombre que se halle en la oscuridad y a la intemperie debe ir masticando un poco de «fresno volador»; de

otro modo se expone a ser embrujado y a no poder moverse del sitio. Un cuento noruego narra cómo una vez un trol lanzó tal hechizo a unos hombres que labraban sus campos que éstos quedaron impedidos para abrir siquiera un surco recto. Sólo uno de ellos fue capaz de resistir el encantamiento, pues, por fortuna, su arado estaba hecho de «fresno volador». También en Suecia se usa el «fresno volador» para hacer varitas mágicas, usadas para encontrar tesoros ocultos. Lamentablemente, en la actualidad este provechoso arte ha caído casi en el olvido. Sin embargo, hace 300 años estaba en su apogeo, como se deduce de la siguiente descripción contemporánea: «Si en los bosques o en alguna otra parte, sobre viejos muros o altas montañas o entre las piedras, uno percibe un "fresno volador" (*runn*) que ha crecido de la semilla que escapó del pico de algún pájaro, debe tirar o romper esa rama o árbol a la hora del crepúsculo vespertino entre el día de Pentecostés y la noche que sigue al día de la Anunciación. Mas debe tenerse cuidado de que no tenga contacto con ningún objeto de hierro ni de acero, y de que al llevarlo a casa no toque el suelo. Luego debe colocársele debajo del techo en un sitio bajo el cual se han colocado diferentes metales, y pronto uno se sorprenderá al ver cómo la rama se dobla en la dirección de los metales. Luego de 14 días o más que la vara ha estado en el mismo sitio, se coge un cuchillo o lezna previamente frotado con un imán, y con él se hacen cortes a lo largo de toda la corteza. Después, se derrama o se deja gotear la sangre de un gallo (idealmente la sangre de la cresta de un gallo que es todo de un mismo color) en estas hendeduras sobre la corteza, y cuando la sangre se ha secado, la vara está lista y puede dar una demostración pública de la eficacia de sus propiedades maravillosas». Así como en Escandinavia se considera al fresno parásito como un talismán contra la brujería, de igual modo en Alemania el parásito muérdago es todavía corrientemente considerado como protección contra la hechicería, y en

Suecia, como hemos comprobado, el muérdago que se recoge la víspera del solsticio de verano lo atan al techo de la casa, en el establo de las vacas o en el pesebre de los caballos, seguros de que así desarman el poderío del trol para hacer daño a hombres y bestias.

La rama dorada parece haber sido un muérdago glorificado

No es nueva la opinión de que la rama dorada es el muérdago. Es verdad que Virgilio no la identifica, sino que tan sólo la compara con el muérdago[1]. Pero esto puede no ser otra cosa que un artificio poético para derramar sobre la sencilla planta un resplandor místico. O, más probablemente, su descripción se basó en una superstición popular, la de que en ciertos momentos el muérdago llameaba con un resplandor dorado sobrenatural. El poeta cuenta cómo dos palomas guiaron a Eneas al tenebroso valle en cuyas profundidades crecía la rama dorada, posada sobre un árbol, «el árbol maravilloso, en la verde fronda, del cual brillan chispeantes reflejos dorados. Así como en el frío invierno muestra el muérdago su perpetuo verdor y lozanía, huésped del árbol que no lo produjo, y entinta de amarillo con sus bayas el umbroso tronco, así aparecían sobre el follaje de la encina las hojas áureas y así susurraban las doradas hojas a la brisa apacible[2]». Aquí describe Virgilio claramente a la rama dorada creciendo sobre una encina[3] y la compara con el muérdago. La inferencia casi inevitable es que la rama dorada no era otra cosa que el muérdago visto a través de la nebulosidad poética o de la superstición popular.

Si la rama dorada era el muérdago, entonces el rey del bosque en Nemi pudo haber personificado al espíritu del roble y perecido en una pira de roble

Hemos expuesto ya razones suficientes para creer que el sacerdote de la floresta ariciana, el rey del bosque, personificaba al árbol en que crecía la rama dorada. Por eso, si el árbol fuera el roble, el rey del bosque debió ser una personificación del espíritu del roble, y así es fácil de entender por qué antes de matarlo era necesario quebrar la ra-

ma dorada. Como espíritu del roble su vida o muerte estaba en el muérdago del roble y mientras el muérdago permaneciera intacto, él, lo mismo que Bálder, no podía morir. Para matarlo, por lo tanto, era necesario romper el muérdago y probablemente, como en el caso de Bálder, tirárselo. Para completar el paralelo, sólo se precisa que el rey del bosque fuera primitivamente quemado, muerto o vivo, en el festival de fuego del solsticio estival, que, como hemos comprobado, se celebraba anualmente en el bosque ariciano[4]. El fuego perpetuo que ardía en el bosque, como el fuego perpetuo que ardía en el templo de Vesta en Roma era alimentado probablemente con madera sagrada de roble y de esta manera el rey del bosque encontraría su fin en tiempos remotos en una gran pira de roble. En épocas posteriores, como ya hemos indicado, su reinado anual se acortaría o alargaría según fuera el caso, por la regla que le consentía vivir mientras probase con la fuerza de su brazo el derecho divino que le asistía. Mas sólo escapaba del fuego para morir por la espada.

Una tragedia similar pudo haber sido consumada por los representantes humanos de Bálder en Noruega

Creemos, pues, que en una época muy remota y en el corazón de Italia, junto al plácido lago de Nemi, se efectuaba anualmente la misma tragedia de fuego que los mercaderes y soldados italos presenciaron después entre sus rudos consanguíneos, los celtas de la Galia, y la que, si las águilas romanas hubieran llegado a descender sobre Noruega, podrían haber encontrado repetida y con pocas diferencias entre los arios bárbaros del norte. El rito fue con probabilidad un rasgo esencial del antiquísimo culto ario del roble.

Quizá se dio el nombre de rama dorada al muérdago por el tono dorado que la planta adquiere al marchitarse

Ya no nos queda más que preguntar por qué al muérdago se le llamó la rama dorada. El blanco amarillento de las bayas del muérdago es escasa razón para el nombre, pues Virgilio dice que la rama era por completo dora-

da, las ramillas como las hojas. Quizá el nombre pueda derivarse del hermoso amarillo dorado que una rama de muérdago llega a adquirir cuando después de cortada se guarda varios meses; el tono claro no queda solamente en las hojas, sino que se extiende también a los tallos, de modo que la rama entera parece ser en verdad una rama dorada. Los campesinos bretones cuelgan grandes brazadas de muérdago en las fachadas de sus casas y en el mes de junio esas brazadas son muy vistosas por el tinte dorado claro de su follaje. En algunas partes de Bretaña, especialmente hacia Morbiham, cuelgan ramas de muérdago sobre las puertas de los establos y cuadras, probablemente para proteger a los ganados y caballos contra la brujería.

El color amarillo del muérdago seco explica en parte por qué se piensa que la planta tiene la propiedad de descubrir tesoros enterrados. También se piensa que la semilla de helecho florece como oro o fuego, y revela tesoros en terrados la víspera del solsticio estival

Creencia de que la semilla de helecho florece la noche de Navidad

El color amarillo de la rama seca puede explicar en parte la causa de haberse supuesto algunas veces que el muérdago posee la propiedad de descubrir tesoros enterrados, pues dados los principios de la magia homeopática, hay una afinidad natural entre una rama amarilla y el oro amarillo. Esta sugerencia se confirma por la analogía de las propiedades maravillosas que el pueblo atribuye a la mítica semilla o flor del helecho. También es una propiedad de esta semilla mítica de helecho que el que la consiga, si ascendiese por la montaña llevándola en la mano la víspera del solsticio de verano, descubriría un filón de oro o vería los tesoros ocultos de la tierra brillando con llama azulenca. En Rusia dicen que el que acierte a encontrar la pasmosa flor del helecho a medianoche en la víspera del solsticio estival no tiene más que arrojarla al aire y caerá como una estrella en el sitio exacto donde haya un tesoro oculto. En Bretaña, los buscadores de tesoros reúnen semilla de helecho en la medianoche de la víspera del solsticio y la guardan hasta el Domingo de Ramos del año siguiente; entonces, desparra-

man la simiente por el suelo en el lugar donde se cree que existe un tesoro. En ocasiones suponen que la semilla de helecho florece la noche de Navidad y el que la consiga esa noche se hará riquísimo. En Estiria dicen que recogiendo semilla de helecho la noche de Navidad, uno mismo puede obligar al Diablo a que le traiga un saco de monedas.

Creencia de que la semilla dorada o encendida del helecho es una emanación del fuego solar

Vemos que, partiendo del principio de que «lo semejante produce lo semejante», se supone que la semilla de helecho descubre oro porque ella misma es dorada, y por una razón similar enriquece a su poseedor con un inagotable abastecimiento de oro. Pero la semilla de helecho se describe a un tiempo como dorada y como resplandeciente y encendida. Por eso, cuando consideramos que los dos días grandes para recoger la fabulosa semilla son la víspera del solsticio de verano y la Navidad, esto es, los dos solsticios (pues la Navidad no es otra cosa que la antigua celebración pagana del solsticio hiemal), nos inclinamos a considerar el aspecto llameante de la semilla del helecho como primario y su aspecto dorado como secundario y derivado. En realidad, se cree que la simiente de helecho es una emanación del fuego solar en los puntos críticos de su carrera, los solsticios de verano y de invierno. Confirma esta opinión una fábula alemana en la que se cuenta cómo un cazador se procuró semilla de helecho disparando al Sol el día del solsticio estival al mediodía; cayeron tres gotas de sangre, que recogió en una tela blanca y estas gotas de sangre eran la semilla de helecho. Aquí, la sangre evidentemente es la sangre del sol, de la que deriva directamente la semilla de helecho. Así pues, puede tenerse como probable la creencia de que la semilla de helecho es dorada por ser una emanación del dorado fuego del sol.

Al igual que la semilla de helecho, el muérdago se recoge en los solsticios (estival y vernal), y se cree que revela tesoros enterrados.

El muérdago, al igual que la semilla de helecho, se recoge en san Juan o en Navidad, que son el solsticio de verano y el de

invierno, e igual que a la semilla de helecho, se le atribuye la virtud de descubrir los tesoros ocultos. En la víspera del solsticio de estío, la gente en Suecia hace varitas mágicas adivinatorias de muérdago o de cuatro clases de madera, una de las cuales tiene que ser el muérdago. El buscador de tesoros coloca la varita en el suelo después de la caída del sol y, si está sobre un tesoro, la varita comienza a estremecerse como si estuviera viva. Ahora bien, si el muérdago descubre el oro debe ser en su carácter de rama dorada, y si ha sido recogido en los solsticios, ¿no será porque la rama dorada, como la semilla dorada de helecho, es una emanación del fuego solar? La pregunta no puede responderse con una simple afirmación. Hemos visto que los antiguos arios quizá encendían el fuego solsticial y otros fue gos ceremoniales en parte como encantamientos solares, o sea con el designio de abastecer al sol de fuego nuevo; y en estos fuegos, hechos por lo general por fricción o combustión de madera de roble, pudo parecer al antiguo ario que el Sol estaba periódicamente reponiendo su fuego con aquel que residía en el roble sagrado. En otros términos, al ario puede haberle parecido que el roble era el almacén originario o depósito del fuego que se sacaba de vez en cuando para alimentar el fuego del sol. Mas si la vida del roble se concebía como depositada en el muérdago, éste, dada la hipótesis, debería contener la semilla o germen del fuego que se liberaba por fricción de la madera de roble. Así, en vez de decir que el muérdago era una emanación del fuego del sol, sería más justo afirmar que el fuego solar se consideraba como una emanación del muérdago.

Quizá, por lo tanto, también es considerado como una emanación del fuego solar

Eneas y la rama dorada

Orfeo y el sauce

Estas consideraciones pueden explicar parcialmente por qué Virgilio hace llevar a Eneas una glorificada rama de muérdago en su descenso al tenebroso mundo subterráneo. El poeta describe cómo en las mismas puertas del infierno se extendía

un inmenso bosque oscuro y cómo el héroe siguió el vuelo de una pareja de palomas que lo atrajeron errando por las profundidades de la selva inmemorial hasta que llegó a ver, allá entre la umbría, la titilante luz de la rama dorada iluminando el ramaje entrelazado sobre su cabeza. Si del muérdago, una rama seca y amarillenta en los tristes bosques otoñales, se pensaba que contenía la semilla del fuego, ¿qué mejor compañero podía tener un viajero extraviado en las sombras subterráneas que una rama que podía ser tanto lámpara para sus pasos como báculo o bastón en sus manos? Armado con ella, podía enfrentarse audazmente con los espectros espantosos que pudieran cruzar su paso en su peligrosa jornada. Por eso cuando Eneas, saliendo de la selva, llega a las orillas de la Estigia, donde gira despacio la indolente corriente a través de la laguna infernal, y el furioso barquero se niega a admitirlo en su barca, Eneas saca de entre sus vestidos y muestra la rama dorada, y su vista apaga la iracundia de inmediato y con humildad recibe al héroe en su barca, que se hunde profundamente al peso inusitado de un hombre vivo. Hay razones para suponer que también Orfeo, cuando descendió vivo al infierno para recuperar de entre las sombras el alma de Eurídice, su esposa muerta, llevaba consigo una rama de sauce como pasaporte en su viaje hacia y desde la región de los muertos. Del mismo modo, sobre un antiguo sarcófago que muestra tallada en relieve la despedida entre Adonis y Afrodita, el joven desventurado, reclinándose sobre el regazo de su aman te, sostiene una rama, la cual se cree que significa que también él, gracias a la rama mística, podía retornar desde el umbral de la muerte a la vida y el amor.

Puesto que el salvaje obtenía el fuego frotando los maderos de los árboles, pensaba que éstos eran el asiento de aquél

Ahora también podemos conjeturar por qué en Nemi se llegó a confundir a Virbio con el sol. Si Virbio fue, como hemos intentado mostrar, un espíritu arbóreo, debió ser el espíritu del roble en el que crecía la rama dora-

da, pues la tradición lo representa como el primero de los reyes del bosque. Como espíritu del roble, debió suponerse que periódicamente avivaba el fuego del sol, y de este modo podría confundírsele fácilmente con el propio sol. Del mismo modo podemos explicar por qué a Bálder, un espíritu del roble, se le describía «tan hermoso de facciones y tan brillante que salía luz de él», y por qué fue confundido con frecuencia con el sol. En general podemos decir que en la sociedad primitiva, cuando no se conocía otro procedimiento de hacer el fuego que la frotación de maderos, el salvaje debió concebir necesariamente al fuego como una propiedad acumulada a modo de jugo o savia en los árboles de los que tan trabajosamente lo extraía. Los indios senal, de California, «profesan la creencia de que el mundo entero fue un globo de fuego de donde el elemento subía pasando a los árboles, de los que ahora sale siempre que se frotan dos pedazos de madera». De modo parecido, los indios maidu de California mantienen que «la Tierra fue primero un globo de materia en fusión y que el elemento fuego ascendió por las raíces a los troncos y ramas de los árboles, de donde los indios pueden extraerlo por medio de su taladro». En Namoluk, una de las islas Carolinas, dicen que el arte de hacer fuego lo enseñaron los dioses a los hombres. Olofaet, el artero señor del fuego, dio el fuego al ave *mwi* y le ordenó traerlo a la tierra en su pico. Obedeció el ave y fue posándose de árbol en árbol, almacenando la fuerza del fuego latente en la madera, de donde los hombres pueden liberarla por fricción. En los antiguos himnos védicos de la India se cuenta de Agni, el dios del fuego, «cómo nació en madera, como embrión de las plantas o como distribuido en ellas. También se dice que él ha entrado en todos los vegetales o procura entrar en ellos. Cuando se le llama el embrión de los árboles o tanto de árboles como de plantas, puede ser una alusión al fuego que se produce en las selvas por la fricción de las ramas de los árboles». Y se dice que en algunas len-

guas australianas las palabras para madera y fuego son las mismas.

Árboles fulminados por rayos son considerados por el salvaje como recargados con doble porción de fuego

Un árbol tocado por un rayo es considerado naturalmente por el salvaje como recargado con doble o triple porción de fuego, pues, ¿no ha visto con sus propios ojos al poderoso haz entrar en el tronco? Quizá por esto pueden explicarse algunas de las muchas creencias supersticiosas concernientes a los árboles que han sido fulminados. Cuando los indios thompson de Columbia Británica deseaban incendiar las casas de sus enemigos, les disparaban flechas hechas de madera que hubiese sido fulminada por el rayo o llevar atadas astillas de esta clase de madera. Tal vez concebían estos árboles como reservas de calor, e imaginaban que al usar los agotarían el suministro, reduciendo así la temperatura de la atmósfera. Igualmente, los campesinos wendas de Sajonia rehúsan quemar en sus cocinas madera de árbol tocado por el rayo, mas su razón para este rechazo es diferente. Dicen que con ese combustible ardería toda la casa. De modo semejante, los thonga, de África del Sur, no usarán tal leña como combustible ni se calentarán en una hoguera que haya sido encendida con ella, aunque ignoramos cuáles son los peligros que le atribuyen a la madera. Por el contrario, los uinamuanga de Rodesia septentrional, cuando el rayo incendia un árbol, apagan todos los fuegos de la aldea y encalan nuevamente los fogones, mientras los caudillos llevan fuego encendido por el rayo al jefe, que ora ante él. Después el jefe envía el fuego nuevo a todas sus aldeas y los aldeanos recompensan a los portadores por la dádiva. Esto demuestra que miran con reverencia al fuego encendido por una exhalación y esta reverencia se hace inteligible porque hablan del trueno y del rayo como del mismo Dios que desciende a la tierra. Asimismo, los indios maidu de California creen que un gran hombre creó el mundo y todos sus habitantes y que el relámpago no es más que el gran

hombre descendiendo rápido del cielo y derribando los árboles con sus brazos en llamas.

Teoría según la cual la santidad del roble y la conexión entre éste y el dios celestial se derivan de la frecuencia con la que el roble es fulminado por rayos

Es una plausible teoría que la reverencia que los pueblos antiguos de Europa tributaban al roble y la conexión que puede trazarse entre el árbol y su dios celestial se derivasen de la frecuencia mucho mayor con que el roble parece haber sido fulminado por los rayos que cualquier otra clase de árboles de nuestras selvas europeas. Cualquiera que sea la explicación, el hecho en sí pudo muy bien atraer la atención de nuestros rudos antepasados habitantes de las vastas selvas que entonces cubrían una gran parte de Europa; y ellos podrían explicarlo naturalmente, en sus sencillas opiniones religiosas, suponiendo que el gran dios del cielo que ellos adoraban y cuya tonante voz oían en el retumbar de los truenos, amaba al roble sobre todos los árboles del bosque y con frecuencia descendía hasta él desde la nube sombría en una centella dejando como vestigio de su paso o presencia el tronco hendido y ennegrecido y el follaje marchito. Tales árboles quedaban de allí en adelante rodeados de un nimbo resplandeciente, como tronos visibles del tonante dios del cielo. Es cierto que, como algunos salvajes, lo mismo griegos que romanos identificaron a este gran dios del cielo y del roble con la centella que hiere al suelo y ellos cercaban con valla este sitio fulgurado y lo consideraban consagrado desde entonces. No se hace difícil suponer que los antepasados de celtas y germanos en las selvas de la Europa central respetaban asimismo, y por razones semejantes, al roble fulminado.

Si hay algo de cierto en esta conjetura, la verdadera causa de la adoración que los druidas tributaban al roble portador de muérdago, sobre todos los demás árboles, fue que cada uno de estos robles no sólo había sido fulminado por un rayo, sino que tenía entre sus ramas una emanación visible del fuego celestial;

así que, cortando el muérdago con ritos místicos, se aseguraban para sí mismos todas las propiedades mágicas del rayo. Si esto fue así, debemos indudablemente deducir que se consideraba al muérdago como una emanación de la centella mejor aun que, como argüimos anteriormente, del Sol en su solsticio. Quizá es verdad que podríamos combinar los dos pareceres divergentes suponiendo que en el antiguo credo ario el muérdago descendía del Sol en el día del solsticio estival traído por un rayo. No podemos adelantar si, dados los principios mágicos, pueden o no ser conciliables entre sí ambas interpretaciones, pero aun probándose su discrepancia, esta inconsistencia no empiece para que nuestros antepasados las adoptasen simultáneamente y con igual convicción ardorosa, pues, lo mismo que la gran mayoría de la humanidad, el salvaje, si es obstinado, está por encima de las trabas de una lógica pedante. Al tratar de seguir la pista de su tortuoso pensamiento a través de la selva de ignorancia crasa y de miedo ciego, debemos recordar siempre que estamos pisando el terreno de los encantamientos y cuidarnos de tomar por realidades sólidas las figuras vigorosas que cruzan nuestro paso y revolotean y farfullan por entre las tinieblas. No podemos nunca colocarnos completamente en el punto de vista del hombre primitivo, ver las cosas con sus ojos y sentir nuestros corazones palpitar con las emociones que conmovían el suyo. Todas nuestras teorías sobre él y su proceder deben, por esta razón, quedar muy lejos de la certeza; a lo más que podemos aspirar en tales materias es a un grado de probabilidad razonable.

Por esto, el golpe de muérdago que mató a Bálder pudo haber sido un rayo fulminante

Para concluir estas indagaciones diremos que si Bálder fue, en verdad, como hemos expuesto, la personificación de un roble portador de muérdago, su muerte por un golpe del muérdago podría explicarse, según esta nueva teoría, como muerte por fulminación. En tanto que el muérdago, en el que estaba la-

tente la llama del rayo, quedase en las ramas, no podría sobrevenir ningún daño al bueno y amable dios del roble, que tenía su vida externada, para mayor seguridad, entre el cielo y la tierra, depositada en la parásita planta; mas cuando, en cuanto el asiento de su vida o de su muerte era tronchado de la rama y, tirado contra el tronco, el árbol caía, el dios moría fulminado por el rayo.

El rey del bosque y la rama dorada

Todo lo que hemos dicho de Bálder en los robledos de Escandinavia, con todas las reservas debidas en asunto tan oscuro e incierto, quizá podemos aplicarlo al sacerdote de Diana, el rey del bosque en Aricia, en los robledales italianos. Puede haber personificado en carne y hueso al gran dios italo del cielo, Júpiter, que bajaría de los cielos, lleno de bondad, en el fusilazo del rayo, para morar entre los hombres en el muérdago, en la «escoba del trueno», con la rama dorada que crece en el roble sagrado junto a las apacibles aguas del lago de Nemi. Si esto fue así, no puede maravillarnos que el sacerdote guardase con su espada desnuda la rama mística que contenía a un tiempo la vida del dios y la suya. La diosa a quien servía y con quien se desposaba, si acertamos, no era otra que la reina de los cielos, la verdadera esposa del dios celestial, pues ella también amaba la soledad de los bosques y las colinas solitarias y, navegando allá arriba en las no ches claras, bajo la apariencia de luna plateada, se recordaba viendo abajo su propia y bella imagen reflejada en la superficie plácida y bruñida del lago, espejo de Diana.

II

Mirando atrás al final del camino

Estamos al final de nuestra investigación, aunque, como sucede a menudo en la búsqueda de la verdad, si hemos respondido a una pregunta,

han surgido muchas más; si hemos seguido unas huellas hasta el final, han quedado atrás otras que conducían o creímos que conducían a otras metas, lejanas del bosque sagrado de Nemi. Hemos explorado algunos de estos senderos hasta cierto punto; hay otros que, si la fortuna es benévola al escritor y al lector, seguiremos juntos algún día. Por ahora hemos caminado bastante distancia y es tiempo de despedirnos. Pero, antes de hacerlo, podemos preguntarnos si hay alguna conclusión general, si es posible deducir alguna lección de esperanza y estímulo del archivo melancólico del error y la insensatez humana que han ocupado nuestra atención en este libro.

El camino del pensamiento de la magia a la religión

Si entonces consideramos, por una parte, la similitud esencial de los principales deseos del hombre en todas partes y en todos los tiempos, y por otro la extensa diferencia entre los medios adoptados para satisfacerlos en las diferentes épocas, quizá nos inclinaremos a deducir que el camino de su pensar más elevado, hasta donde podemos seguirlo, ha ido, por lo general, pasando de la magia, por la religión, a la ciencia. En magia, el hombre depende de sus propias fuerzas para hacer frente a las dificultades y peligros que lo amenazan a cada paso. Cree en cierto orden natural establecido, con el que puede contar infaliblemente y manipular para sus fines particulares. Cuando descubre su error, cuando reconoce amargamente que tanto el orden natural que él ha fraguado como el dominio que ha creído ejercer sobre él, son puramente imaginarios, cesa de confiar en su propia inteligencia y en sus esfuerzos y se entrega humilde a la misericordia de ciertos grandes seres invisibles tras del velo de la naturaleza, a los que ahora adjudica todos aquellos vastos poderes que en un tiempo se había arrogado a sí mismo. Así, en las mentes más agudas, la magia es gradualmente remplazada por la religión, que explica la sucesión de los fenómenos naturales bajo la regulación de la voluntad, la pasión o el capricho de seres espiri-

tuales semejantes a la especie humana, aunque inmensamente superiores en poderío.

El camino del pensamiento de la religión a la ciencia

Pero, según va pasando el tiempo, esta explicación resulta a su vez poco satisfactoria. Presupone, en efecto, que el transcurso de los sucesos naturales no está determinado por leyes inmutables, sino que es más o menos variable e irregular, y esta presunción no se compadece bien con una observación rigurosa. Por el contrario, cuanto más examinamos dicha sucesión, más sorprendidos quedamos de la rígida uniformidad, de la puntual precisión con que las operaciones de la naturaleza se cumplen, por lo menos hasta donde alcanza nuestra investigación. Todo gran avance en el conocimiento ha extendido la esfera del orden y restringido en consecuencia la esfera del aparente desorden en el universo, hasta un punto que ya nos permite anticipar que aun en las regiones donde la casualidad y la confusión parecen reinar todavía, un conocimiento más completo convertiría por todas partes el aparente caos en cosmos. Así, las mentes más perspicaces, anhelando siempre profundizar más en la solución de los misterios del universo, llegan a rechazar la teoría religiosa de la naturaleza como inadecuada y a retroceder un tanto al viejo punto de vista mágico, postulando explícitamente lo que en magia había sido implícitamente supuesto, a saber, una regularidad inflexible en el orden natural de los acontecimientos, que, observados cuidadosamente, nos permiten predecir su curso con certeza y actuar acordadamente. Resumiendo, la religión considerada como una explicación de la naturaleza es desplazada por la ciencia.

Diferencia entre las concepciones sobre el orden natural postuladas por la magia y la ciencia respectivamente

Pero mientras la ciencia tiene en común con la magia que ambas se apoyan en una fe en el orden como ley básica de todas las cosas, es difícil que los lectores de esta obra necesiten recordar que el supuesto orden mágico difiere extensamente

del que forma la base de la ciencia. La diferencia dimana, como es natural, de los distintos modos como se han llegado a fraguar ambos órdenes, pues mientras el orden con que cuenta la magia sólo es una generalización o extensión por falsa analogía del orden en que las ideas se presentan a nuestras mentes, el orden sobre el que se asienta la ciencia deriva de la paciente y exacta observación de los propios fenómenos. La abundancia, solidez y esplendor de los resultados ya logrados por la ciencia son muy adecuados para inspirarnos una confianza optimista en la validez de su método. Aquí, al fin, después de caminar a tientas en la oscuridad por edades sin cuento, el hombre ha dado con un rastro en el laberinto, con una llave dorada que abre muchas cerraduras del tesoro de la naturaleza. No es mucho decir, probablemente, que la esperanza de progreso, tanto moral e intelectual como material, en el futuro está condicionada por la suerte de la ciencia y que cada obstáculo que se coloque en el camino del descubrimiento científico es un agravio a la humanidad.

La teoría científica del universo no necesariamente es definitiva

No obstante, la historia misma del pensamiento debe prevenirnos contra la deducción de que la teoría científica del universo, por ser la mejor formulada hasta ahora, sea necesariamente completa y definitiva. Debemos recordar que, en el fondo, las generalizaciones científicas o, hablando llanamente, las leyes de la naturaleza, no son más que hipótesis ideadas para explicar la fantasmagoría siempre cambiante del pensamiento que nosotros categorizamos con los nombres rimbombantes de mundo y universo. En último análisis, magia, religión y ciencia no son más que teorías del pensamiento, y así como la ciencia ha desplazado a sus predecesoras, así también puede remplazarla más tarde otra hipótesis más perfecta, quizá algún modo totalmente diferente de considerar los fenómenos, de fijar las sombras de la pantalla, que en esta generación no podemos ni

siquiera imaginar. El avance del conocimiento es una progresión infinita hacia una meta en constante alejamiento. Mas no debemos quejarnos de la prosecución sin fin:

Fatti non foste a viver come bruti
Ma per seguir virtute e conoscenza[5].

La sombra que se cierne sobre el camino

Grandes cosas resultarán de este proseguir continuo, aunque nosotros no las aprovechemos. Estrellas más brillantes que las que lucen sobre nosotros se elevarán sobre algún viajero del futuro, algún Ulises ilustre de las regiones del pensamiento. Los sueños de la magia podrán ser algún día despiertas realidades de la ciencia. Pero una sombra negra atraviesa el lejano término de esta hermosa perspectiva. A pesar del crecimiento inmenso de la sabiduría y el poderío que el futuro quizá reserva al hombre, es muy dudoso que logre detener el golpe de esas grandes fuerzas que parecen estar labrando silenciosa e implacablemente la destrucción de todo este universo sidéreo en el que nuestra tierra flota como un punto o una mota. En las edades venideras quizá llegue el hombre a predecir y aun a gobernar el caprichoso curso de las nubes y los vientos, mas difícilmente tendrán sus minúsculas manos suficiente fuerza para renovar la velocidad de nuestro desfalleciente planeta en su órbita o reavivar el agonizante fuego del Sol[6]. Sin embargo, el filósofo, que se estremece ante la idea de tan leja-nas catástrofes, puede consolarse considerando que sus sombrías aprensiones, como el mundo y el mismo Sol, son tan sólo partes de aquel universo incorpóreo que la mente suscitó del vacío, y que los fantasmas que ha evocado hoy la sutil hechicera pueden desvanecerse mañana. También ellos, como tantas cosas aparentemente sólidas, pueden disolverse en los aires, sutilísimos aires[7].

La tela del pensamiento

Sin remontarnos a un futuro tan lejano, podemos ilustrar el camino que el pensamiento ha andado hasta aquí asemejándolo a una tela tejida con tres hilos dis-

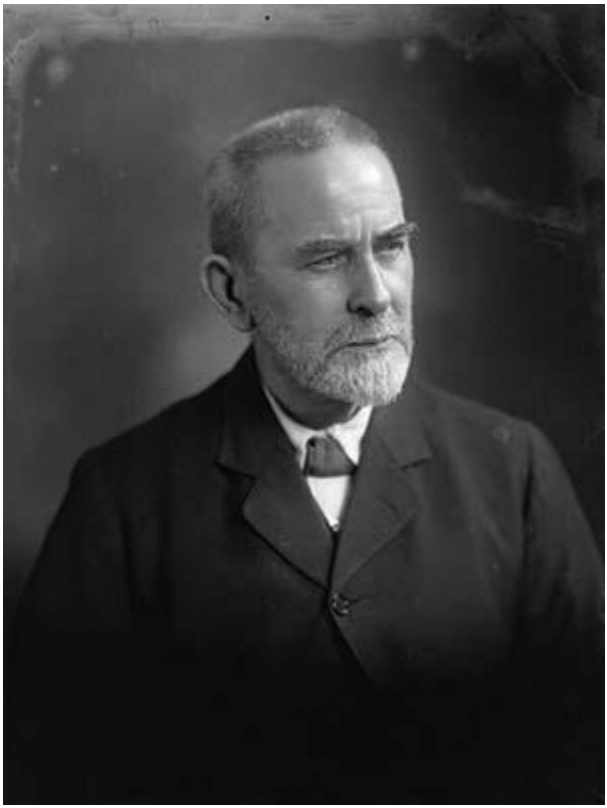
tintos, el hilo negro de la magia, el hilo rojo de la religión y el hilo blanco de la ciencia, si bajo el nombre de ciencia podemos incluir esas simples verdades, deducidas de la observación de la naturaleza, de las que los hombres de todas las épocas han tenido provisión. Si pudiéramos examinar entonces este tejido del pensamiento desde el principio, probablemente nos parecería a primera vista un escaqueado blanco y negro, hecho de retazos de nociones falsas y verdaderas, apenas teñido aún por el hilo rojo de la religión. Pero mirando más lejos, encontraríamos que el escaqueado de cuadros blancos y negros tiene en la parte media de la tela, donde la religión ha penetrado más profundamente en su trama, una mancha de rojo oscuro que va aclarando insensiblemente cada vez más a medida que el hilo blanco de la ciencia va predominando en el tejido. Podemos comparar el estado del pensamiento moderno, con sus metas divergentes y sus tendencias en conflicto, a una tela cuadriculada y maculada, tejida de este modo con hilos de diversos colores pero cambiando gradualmente de matiz conforme va desenvolviéndose. ¿Se seguirá en el futuro cercano aquel gran movimiento que durante siglos ha estado alterando lentamente el carácter del pensamiento, o sobrevendrá una reacción que pueda detener el progreso y aun deshacer mucho de lo ya logrado? Siguiendo con nuestra imagen, ¿de qué color será el tejido que las Parcas están hilando en el telar incansable del tiempo? ¿Blanco o rojo? No podemos saberlo. Una luz débil y vacilante ilumina a lo lejos el principio del tejido. Nubes y tinieblas ocultan la otra extremidad.

III

Cae la tarde en Nemi: las campanas del Ave María

Nuestro largo viaje de descubrimiento ha terminado y nuestra barca arría al fin su cansado velamen en el puerto. Una vez más tomamos el ca-

mino a Nemi. Está cayendo la tarde y mientras subimos la larga cuesta de la vía Appia hacia las colinas Albanas, miramos atrás y vemos el cielo encendido en la puesta del Sol, iluminando a Roma con su resplandor dorado como la aureola de un santo agonizante y prestando una corona de fuego a la cúpula de San Pedro; visto una vez, nunca puede olvidarse. Pero volvamos la espalda y sigamos nuestro camino, que va oscureciéndose a lo largo de la falda montañosa hasta llegar a Nemi, y tendamos la mirada, allá abajo, hacia el lago, dormido en su profundo socavón, que ahora desaparece rápidamente entre las sombras del anochecer. El lugar ha cambiado poco desde que Diana recibía el homenaje de sus devotos en el bosque sagrado. Es verdad que el templo de la diosa de la selva ha desaparecido y que el rey del bosque ya no está de centinela ante la rama dorada. Pero los bosques de Nemi todavía son verdes y cuando el crepúsculo va decolorándose por el oeste, llega a nosotros, llevado en las alas del viento, el sonido de las campanas de la iglesia de Roma, llamando al ángelus[8]. ¡Ave María! Su tañido llega, dulce y solemne, de la ciudad distante y va amortiguándose por las extensas ciénagas de la Campania. *Le roi est mort, vive le roi!* ¡Ave María!



JAMES GEORGE FRAZER (1854-1941) es considerado uno de los fundadores de la antropología moderna. Sus estudios sobre magia, mitología y religión fueron determinantes en el desarrollo de las humanidades durante el siglo XX; desde Claude Lévi-Strauss hasta Jacques Lacan, pasando por un amplio elenco de artistas y pensadores —entre los que se encuentran T. S. Eliot, D. H. Lawrence, Sigmund Freud y Francis Ford Coppola—, están en deuda con las nociones planteadas en sus obras. Frazer formó parte de la Royal Society y en 1914 recibió el título nobiliario de Sir; entre sus obras más importantes se encuentran *El totemismo. Estudio de etnografía comparada* (1887) y *El folklore en el Antiguo Testamento* (1918; FCE, 1981).

Notas

[1] *Hallowe'en* es la forma moderna inglesa del antiguo *All-hallow Even*, Víspera de Todo lo Sagrado, después conocida como la víspera del día de Todos los Santos. Véanse *infra*, libro II, cap. 12, y libro IV, cap. 3. [T.] <<

[*] «Mas si tan grande es tu ilusión, y el ansia / de surcar por dos veces la Estigia, / y ver dos veces el oscuro Tártaro, / gozando audaz en la insensata empresa, / oye lo que has de hacer antes que nada. / Hay un ramo, de un árbol en la fronda, / hojas y tallo de oro, consagrado / a Juno inferna; en torno lo circundan, / por ocultarlo, el bosque todo en hoscas / y cerradas umbrías. Sólo puede / penetrar bajo tierra quien primero / segó el pimpollo de las hojas de oro»: VI, 198-209 [trad. de Aurelio Espinosa Pólit]. <<

[2] Quod si tantus amor menti si tanta cupido est / bis Stygios innare lacus bis nigra videre / Tartara et insano iuvat indulgere labori / accipe quae peragenda prius latet arbore opaca / aureus et foliis et lento vimine ramus / Iunoni infernae dictus sacer hunc tegit omnis / lucus et obscuris claudunt convallibus umbrae. [T.] <<

[3] En la primera edición de la versión original en inglés. [T.] <<

[4] Pausanias, *Descripción de Grecia*, II, 27, 4. <<

[5] Robert Graves, *La diosa blanca*, vol. 2, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 320. <<

[1] *Lacus Nemorensis*, de cinco y medio kilómetros de diámetro, 30 metros de profundidad y 90 farallones sobre el nivel de las aguas, es un cráter extinto y subsidiario del cráter Albano, al este del lago del mismo nombre. [T.] <<

[2] Frazer esbozó por primera vez estas líneas en 1890 sin haber visto el cuadro de Turner ni el paisaje lacustre de Nemi. Fue hasta el invierno de 1900, poco después de completar RD2, cuando visitó Nemi por vez primera. En cuanto al cuadro de Turner, éste permaneció buena parte de la vida de Frazer en la Galería Nacional de Dublín, cedido en préstamo por la Galería Nacional de Londres. Sin embargo, lo había visto en reproducciones, lo que no le salvó de cometer un incidental error, pues no es el lago Nemi, a unos 20 kilómetros al sureste de Roma, el que Turner retrata sino el legendario lago Averno. Hoy en día la pintura se encuentra en el anexo Clore de la Galería Tate en Londres. <<

[3] El entonces embajador británico en Roma, Sir John Savile Lumley, excavó el sitio en 1885. La lectura que Frazer hizo del relato de la excavación en *The Athenaeum* fue uno de los eventos que despertaron su interés por el culto y, por consiguiente, inspiraron su libro. En más de una ocasión se han puesto en duda las interpretaciones de Savile y Frazer sobre la naturaleza y las funciones del santuario. Véase *The Making of the Golden Bough*, pp. 2-12. El sitio fue cubierto inmediatamente después de las investigaciones y en la actualidad yace debajo de fresales. <<

[4] Las naves de Calígula fueron posteriormente descubiertas y puestas en exhibición, sólo para ser destruidas, en 1944, por el ejército alemán en retirada en un arranque de despecho. Los escombros permanecen guardados en dos amplias bodegas a orillas del lago. <<

[5] Este pasaje, tomado sin cambios de RD1, I, 3, es un elegante resumen del modo en que Frazer entendía el método comparativo, así como de los fines que perseguía al desplegarlo en el libro. <<

[6] Orestes había buscado un santuario en Táuride tras cometer el sacrilegio de asesinar a su propia madre, Clitemnestra, en venganza por la muerte de Agamenón, su padre, asesinado por ésta. Clitemnestra justificaba el crimen afirmando que Agamenón había provocado primero la matanza de la hija de ambos, Ifigenia, sobre la piedra sacrificial en Áulide, con el fin de asegurar vientos favorables para la expedición troyana. Sin embargo, al arribar a Táuride, Orestes encontró a su hermana instalada como sacerdotisa suprema del santuario de Diana Táurica. Así, huyen juntos de Crimea hacia Italia, donde, según una versión de la leyenda, fundan entonces el culto ariciano. Para el asesinato de Agamenón la fuente es la tragedia *Agamenón* de Esquilo; para la venganza de Orestes, *Las Coéforas*, también de Esquilo, y *Electra* de Sófocles y Eurípides; para el milagroso traslado de Ifigenia desde la piedra sacrificial a Táuride, véase el polémico final de *Ifigenia en Áulide*, de Eurípides. Ninguna de estas fuentes griegas menciona, sin embargo, la fuga de Orestes e Ifigenia a Italia. La única fuente al respecto es el comentario de Servio (siglo IV) a la *Eneida* (VI, 136) de Virgilio, y es Virgilio mismo quien, en el pasaje comentado, describe la rama dorada (*aureus [...] ramus*), la cual únicamente Servio asocia con el sacerdote de Nemi. Es también Servio quien, como veremos, sugiere la posibilidad de un matrimonio sagrado en el seno del bosque. El «viajero griego» es Pausanias, cuya *Descripción de Grecia* Frazer tradujo y editó en 1898. Sobre Pausanias II, 27, 4, donde se habla de la relación entre Hipólito y el culto ariciano, el comentario de Frazer simplemente afirma: «En *La rama dorada* he propuesto una explicación para esta costumbre» (*Pausanias's Description of Greece*, vol. III, p. 251). <<

[7] Ésta es la primera de las subversivas asociaciones, meticulosamente insertadas, que Frazer establece entre los festivales paganos y las fiestas de la Iglesia cristiana. La finalidad es sugerir la presencia de algo parecido a lo que conocemos como sincretismo, la relación simbiótica entre un sistema religioso y otro más antiguo. Al final las identificaciones de Frazer abarcan casi todo el calendario cristiano. Véase *infra*, libro II, cap. 10. <<

[8] Ovidio, *Fastos*, III, 273 y ss. La corriente de agua no existe más. <<

[9] La fuente más conocida sobre el desdén de Hipólito hacia las mujeres es Eurípides, *Hipólito*, 10-19, 1092 y ss. El presentimiento de Frazer es que Virbio, antigua deidad italiana de los bosques, no era otro sino Hipólito disfrazado; también, muy probablemente, que cuando las deidades griegas se asentaron en Italia Hipólito fue identificado con una figura selvática ya existente y, por lo tanto, que la religión romana era un sincretismo impuesto sobre la religión griega. <<

[10] Una de las primeras referencias a un principio que llegaría a ser fundamental, en especial en RD3, para el pensamiento que subyace a *La rama dorada*. En lugar de que el ritual entrañe al mito, como en general se pensaba, la teoría de Frazer propone que el mito se desarrolló como una forma de explicar y justificar el ritual, el cual se desprende a su vez de premisas filosóficas profundamente arraigadas en la mente. Aunque la posición de Frazer acerca del orden de estas fases tendía a oscilar, en esencia permaneció constante: filosofíaritual-mito. <<

[11] Adonis era el sobrenombre griego del dios semítico Tamuz, cuyo deceso otoñal lamentaba todos los años la diosa Istar. En el mito griego, Istar se vuelve Afrodita, y Venus en el romano. Para el tratamiento que Frazer le da a este culto, véase *infra*, libro II, caps. 6 y 8. <<

[12] En el drama de Eurípides, Hipólito aparece retratado entre los santuarios de Artemisa, diosa de la caza y la castidad, y Afrodita, diosa del amor carnal. La fuente para el santuario de «Afrodita Catascopia» es de nuevo Pausanias, II, 32, 3. <<

[13] Ciudad fenicia en la actual costa de Líbano donde se rendía culto a Astarté y Tamuz. Para una descripción del sitio, véase *infra*, libro II, cap. 6. <<

[14] Diana de Éfeso fue motivo de una famosa diatriba por parte de san Pablo, la cual provocó una riña entre los orfebres que proveían las joyas de plata para el santuario. Véase Actos 19: 24-28. Al interior del santuario su torso estaba cubierto de protuberancias que la mayoría ha interpretado como pechos, aunque también se ha pensado que podrían ser huevos o incluso testículos de toro. <<

[*] RD3, I, 1-43. <<

[1] Zela era una teocracia o Estado sacerdotal en el Asia Menor septentrional. Ahí, hieródulos asignados al templo de Anaitis realizaban el duro trabajo agrícola. Pessinos era un centro de culto a Cibeles, la diosa madre frigia, en la actual Turquía meridional. <<

[2] Pueblo etiope. <<

[3] Pueblo del África meridional que ocupa un amplio segmento del actual Zimbabwe. <<

[*] RD3, I, 44-51. <<

[1] Contagiosa: usaremos «contagiosa» y «contaminante» como sinónimos y en sentido más amplio el estricto médico. [T.] <<

[2] John Locke usó por primera vez la expresión «asociación de ideas» en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1689). Sin embargo, fue David Hume, en su *Tratado sobre la naturaleza humana* (1739-1740), el que aplicó por vez primera y de manera sistemática la expresión a la epistemología de las creencias, incluyendo la fe religiosa. Para Hume no hay una conexión *necesaria* entre distintos eventos. La creencia en causa y efecto se explica por la repetida concomitancia entre eventos, los cuales son entonces asociados mentalmente ya sea por su contigüidad (es decir, adyacencia temporal o espacial) o bien por su semejanza. Cuando más frecuente sea la coincidencia más arraigada será la creencia. <<

[3] Simpatética: su traducción exacta sería simpática; por prestarse a confusión, seguimos el neologismo de la traducción francesa de Lady Lilly Frazer. [T.] <<

[4] Veremos que estos conceptos no son más que la aplicación mágica de las leyes de Hume sobre la semejanza y la contigüidad (véase n. 3). No hay en RD1 una distinción entre estos dos aspectos de la magia simpatética. La distinción data de 1900 y constituye uno de los rasgos sobresalientes de RD2. <<

[5] Unos 12 años antes de *La rama dorada*, en *The Return of the Native* (1878) de Thomas Hardy, encontramos un ejemplo literario de este malévolo uso homeopático de las imágenes: una efigie de Eustacia Vye es derretida y al instante ella muere ahogada. Hacia 1890 Frazer había ya observado: «Si se desea matar a una persona, se toma una imagen suya y se le destruye; y se cree que, a través de cierta simpatía física entre la persona y la imagen, la persona experimenta las lesiones causadas a la imagen como si fuesen causadas a su propio cuerpo, y que al des-

truir la imagen él morirá instantáneamente» (RD1, I, 9). El año en que se publicó el libro, Hardy leyó estas observaciones y su reacción fue de grato reconocimiento, anotando en su diario acerca de la asombrosa semejanza entre las supersticiones y costumbres de «un asiático remoto y las de un trabajador del condado de Dórset». Véase *Sir James Frazer and the Literary Imagination*, p. v. <<

[6] Los ejemplos citados en este párrafo fueron tomados del libro *The Native Tribes of Central Australia* (1899). En él, los autores, Spencer y Gillen, describen una serie de ceremonias llamadas *intichiuma*, realizadas durante la primavera para fecundar la vida natural de las remotas llanuras. Las revelaciones de Spencer y Gillen llevaron a Frazer a revisar a fondo sobre todo sus ideas sobre el totemismo. Originalmente, Frazer concebía al tótem de un individuo como su «alma externada» (véase *infra*, libro I, cap. 11, y libro IV, caps. 4 y 5); en cambio, veía ahora a los tótems en su conjunto como el punto focal de sacramentos anuales cuyo fin era asegurar el abastecimiento de alimentos. De manera secundaria, la obra contribuyó a que Frazer comprendiera mejor la fuerza particular de la magia homeopática en comparación con la contaminante. <<

[7] Las larvas del insecto witchetty viven entre las raíces de las acacias y son el alimento principal del topo marsupial de Australia. [T.] <<

[8] Actual Tailandia. Sirva la acotación para todos los casos en los que Frazer habla del antiguo reino de Siam y sus habitantes. [T.] <<

[9] Ataque indirecto a la Sociedad para la Investigación Física, que a lo largo de la década de 1890 trató de darle bases científicas a la telepatía. Para Frazer, en cambio, la telepatía pertenecía al periodo mágico, antes que al científico, del desarrollo de la

humanidad. Es el «moderno creyente» el que marcha desacompasado de la historia. <<

[10] Los pueblos de lengua tshi (o twi) constituyen una amplia rama del tronco étnico y lingüístico conocido en su conjunto como los akan, el cual se extiende desde el extremo occidental de la actual Ghana, a través de las montañas Akwapim, hasta el norte de la capital Accra. Tanto en la época de Frazer como en la actualidad, el segmento más poderoso entre los akan son los achantis, que ocupan la región boscosa cerca de Kumasi. <<

[11] A. W. Howitt (1830-1908) fue uno de los primeros informantes de Frazer sobre las costumbres y usanzas de los aborígenes australianos. Como reconocimiento a este hecho, Frazer escribió un conmovedor obituario en su honor, más tarde recogido en *The Gorgon's Head* (1927). El incidente aquí referido aparece en el artículo de Howitt, «On some Australian Beliefs», *Journal of the Anthropological Institute*, XIII (1884), pp. 456 y s. <<

[12] Tribu que ocupa un amplio territorio montañoso al norte de Provincia del Cabo, entre el Orange Free State y Natal. <<

[13] En el Océano Pacífico, justo al norte de Papúa Nueva Guinea. <<

[14] Plinio, *Historia natural*, XXVIII, 36. <<

[15] Francis Bacon, *Historia natural*, cent. X, párr. 998. La superstición que Bacon discute parece haber sido bien conocida en el siglo XVII, pues, como nos informa la nota de Frazer, en el acto v, escena 1 de *La tempestad*, de John Dryden, «Ariel le pide a Próspero que unja la espada que hirió a Hipólito y que la envuelva para que no le dé el aire». Dryden, *Works*, ed. Walter Scott, Londres, 1808, III, 191. <<

[16] F. N. Webb, en *Folklore*, XVI (1905), p. 337. <<

[17] *Pyton spilotes*. [T.] <<

[18] Dios egipcio de los muertos, a quien Frazer interpreta en RD3, VI (*Adonis, Atis, Osiris*, vol. II) como un espíritu del grano. Véase *infra*, libro II, cap. 10. <<

[19] El concepto maorí de *maná* fue para Frazer algo así como una piedra en el zapato, pues se le concebía como una fuente sobrenatural de energía y, no obstante, como algo condicionado por la mente individual en tanto mecanismo de acción humana. Así, podría decirse que era mágico y religioso. Como tal, desempeñó una función importante en el pensamiento de ritualistas posteriores que, si bien seguían la línea general de Frazer, gustaban de disentir en los detalles. Véase en especial Jane Ellen Harrison, *Themis* (Cambridge, 1912), pp. 67-68, 74-76, 84-89, 137-138, 154-155, 156-157, 160-165. Los señalamientos de R. H. Codrington aparecen en *The Melanesians*, Oxford, 1891, pp. 191 y ss. <<

[20] Una memorable recreación de la misa del Espíritu Santo aparece en la novela de Barbey d'Aurevilly, *L'Ensorcelée*, ambientada en la Normandía de principios del siglo XIX. <<

[21] Véase Frazer, *Totemism and Exogamy*, I, 41 y ss. La idea de que, siendo el pueblo vivo más antiguo sobre la tierra, los aborígenes australianos representaban una etapa de desarrollo cultural en que la magia aún no había sido pervertida por la religión, era un imperativo entre los etnógrafos de la generación de Frazer. Sin embargo, desde entonces ha caído en desuso. <<

[22] «Siempre, en todas partes y por todos.» <<

[23] No muchos años antes de que Frazer escribiera estas líneas una joven mujer fue, en efecto, quemada viva en Clonmel, en el oeste de Irlanda, por su esposo, quien pensaba que había sido embrujada. Véase «The Witch-burning at Clonmel», *Folklore*, VI (1895), pp. 373-374. <<

[24] El descubrimiento de la ineficacia de la magia, así como nuestra consecuente dependencia al poder divino, fue más tar-

de bautizado por R. S. Marrett como «el nacimiento de la humildad». <<

[25] Dante, *Paraíso*, III, 85. «En su voluntad yace nuestra paz.» <<

[*] Incorpora dos capítulos de RD3, I: «Magia simpatética», pp. 52-219, y «Magia y religión», pp. 220-243. <<

[1] Otro nombre para las islas Hawai. <<

[2] En Polinesia septentrional. <<

[3] De Alejandría, siglo III. [T.] <<

[4] Los mashonas y los matabeles son dos pueblos vecinos en el actual Zimbabwe. <<

[5] Pueblo de Uganda con un antiguo y bien establecido reinado. Al respecto, el principal informante de Frazer fue el misionero reverendo John Roscoe, al que entrevistó en Cambridge el 6 de agosto de 1897, y con quien mantuvo una correspondencia hasta la muerte de éste. La monarquía baganda fue eliminada en 1966 y restaurada en 1993. <<

[6] En el actual Zaire. <<

[7] Sobre la costa de Kenia. <<

[8] Actual Myanmar. Sirva la acotación para todos los casos en los que Frazer habla de la antigua Birmania y sus habitantes. [T.] <<

[9] Uno de los códigos brahmánicos más antiguos que se ha preservado. Había despertado cierto interés en Europa desde que Sir Henry Sumner Maine escribiera sobre él en *Ancient Law* (1861). <<

[10] El cardenal Manning (1808-1892), primado de la Iglesia católica romana de Inglaterra, fue famoso por su aquilina y altiva belleza. <<

[11] San Columba (521-597), irlandés que cristianizó el norte de Escocia. [T.] <<

[12] Secta hereje cristiana que floreció en el sur de Francia a principios de la Edad Media. <<

[13] Bedlam es la contracción popular de Bethlehem, Hospital de Santa María de Belén, que sirvió de manicomio desde principios del siglo XV, situado en Lambeth (Londres). [T.] <<

[14] Merenra Neterkhan, faraón de la VI dinastía (2500 a. C.). [T.] <<

[*] RD3, I, 373-421. <<

[1] De la palabra francesa *rotin* (rota). El roten es un bastón, hecho con las ramas de la rota, palmera india de muchos metros de altura. [T.] <<

[*] RD3, II, 1-6. <<

[1] Warwickshire tiene más de 1400 kilómetros cuadrados. [T.] <<

[2] J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, I, 53 y ss. Grimm explica aquí la evolución posterior del estilo gótico en la arquitectura eclesiástica también a partir del antiguo culto al árbol. <<

[3] Dracma ática, moneda de plata de 4.37 gramos. [T.] <<

[4] Arbusto que crece mucho en clima propicio. Su madera es durísima. [T.] <<

[5] Provincia de Leinster, en Irlanda. [T.] <<

[6] En la actual Ucrania. [T.] <<

[7] Calta y trollius corona de rey son ranunculáceas. [T.] <<

[*] Incorpora, RD3, II, cap. 9 («El culto a los árboles»), pp. 7-58, cap. 10 («Vestigios del culto al árbol en la Europa moderna»), pp. 59-96. <<

[1] En el estado de Assam, al extremo oriente de la India, muy cerca de la frontera con el actual Myanmar. <<

[2] *Edipo rey*, 22 y ss., y 95 y ss. De acuerdo con Creón, quien da a conocer el veredicto del oráculo en Delfos, una terrible polución, un *miasma*, que ha infectado la tierra es la causa de que las cosechas, el ganado, los rebaños y las mujeres encintas estén siendo afectadas. Más adelante descubrimos que una de las causas de la polución es el incesto involuntario de Edipo con su madre Yocasta. <<

[3] La fuente que Frazer cita para el elogio de Milton a la castidad es «Apology of Smectymnus», en la edición completa de *Historical, Political, and Miscellaneous Works of John Milton* (Londres, 1738). Sin embargo, bien pudo haber citado *Comus*, 420-427:

Tis chastity, my brother, chastity:
She that has that, is clad in compleat steel,
And like a quiver'd Nymph with Arrows keen
May trace huge Forests, and unharbour'd Heaths,
Infamous Hills, and sandy perilous wildes,
Where through the sacred rayes of Chastity,
No savage fierce, Bandite, or mountaneer,
Will dare to soyl her Virgin purity…

Estas palabras del mayor de los dos hermanos implícitamente comparan con Diana a la mujer que durante la mascarada padece los arteros engaños del seductor Comus, si bien en el primer capítulo del libro Frazer había sostenido que Diana es una diosa de la fertilidad. <<

[4] Obsérvese lo sutilmente seductor que es aquí el argumento de Frazer al identificar de manera implícita la abstinencia sexual (en la que los victorianos creían con agrado destacar) con su aparente contrario, el libertinaje. Posteriormente, Frazer identifica el estilo de vida de prostitutas y monjas. Véase *infra*, libro II, cap. 6. <<

[5] Ocasión para una de las lúgubremente famosas notas de Frazer: «En la Antigüedad se creía que aplicando un ungüento o pasta de muérdago sobre los órganos genitales se impedía que éstos cumplieran su función. El doctor J. B. Bradbury, titular de la cátedra Downing de medicina en la Universidad de Cambridge, me informa que la creencia es correcta» (RD3, II, 139). <<

[6] El «anticuario» es de nuevo Pausanias (IX, 3). <<

[*] Recoge RD3, cap. 11 («La influencia de los sexos en la vegetación»), pp. 97-119, y cap. 12 («El matrimonio sagrado»), pp. 120-170. <<

[1] Ovidio, *Tristes*, III, 31 y ss. La traducción de Frazer emula en parte a Hamlet, I, v. 41. <<

[2] El monte Capitolino alojaba en la Antigüedad los templos de Júpiter y Juno. Hoy en día el sitio del templo de Juno está rematado por la iglesia de Santa María de Aracoeli. Fue mientras deambulaba por las naves de esta iglesia que, el 15 de octubre de 1764, Gibbon concibió la idea de escribir su *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. <<

[*] RD3, II, 171-194, con el título «Los reyes de Roma y Alba». <<

[1] J. F. M'Lennan, paisano de Frazer, había investigado el casamiento *beena*, y lo consideraba una de las principales pruebas de la práctica de la poliandria en el mundo antiguo. En *Primitive Marriage* (1865) distingue dos tipos de poliandria en Ceilán: la poliandria *deega*, en la que la esposa se va a vivir con el o los esposos, y la poliandria *beena*, en la que el o los esposos se van a vivir con la esposa. El matrimonio *beena* era, por lo tanto, una especie de unión exogámica matrilocal. Puesto que era una unión poliándrica, era imposible determinar la paternidad de los hijos, y, por lo tanto, la descendencia se determinaba a través de la línea femenina. En 1861, en el famoso libro *Das Muterrecht*, el jurista suizo Jacob Bachofen había ya investigado el linaje matriarcal, como entonces se le conocía, o descendencia matrilineal, como hoy se le prefiere llamar. Sin embargo, las especulaciones del propio Frazer brotaron bien respaldadas de la cabeza de M'Lennan, a quien había leído siendo aún estudiante de derecho. <<

[2] Según las leyendas, fue un esclavo huido, etrusco, llamado Mastarna, engendrado en la esclava Ocrisia por un dios llar (dios del hogar) de la familia Tarquinia. [T.] <<

[3] El reino de los achantis de lengua tshi ocupa la boscosa tierra adentro de la actual Ghana. Entre los achantis, como entre otros pueblos del grupo akan, pueden encontrarse incluso hoy día rasgos de una organización matrilineal. La fuente de Frazer para los achantis fue el libro de T. E. Bowdich, *Mission from Cape Coast to Ashanti* (nueva ed., 1873); actualmente el lector puede además consultar las obras del informante y protegido de Frazer, el coronel R. S. Rattray. <<

[4] *Historia Danica*, IV. Saxo Gramático es asimismo una de las fuentes más antiguas para la leyenda de Hamlet. Para la unión de Clitemnestra y Egisto, véase Esquilo, *Agamenón*. <<

[5] Beda el Venerable (673-735), *Historia ecclesiastica gentis Anglorum [Historia eclesiástica de los anglos],* II, 1, 7. <<

[6] Los kirguisios son un pueblo pastoril del Turkestán. Uno de los argumentos principales de M'Lennan era que en las sociedades antiguas preislámicas, en las que había escasez de mujeres debido al infanticidio femenino, con frecuencia se capturaba a las novias durante tumultuosos asaltos a los clanes vecinos. Sin embargo, en *Studies in Ancient History* (1886) M'Lennan plantea por primera vez la idea de la «carrera por la novia» y para sustentarla cita los ejemplos aquí referidos de los kirguisios, koriakos y malayos. Los koriakos son un pueblo no eslavo en el extremo oriente de Rusia. <<

[7] Como lo admite la redacción de Frazer, esta costumbre le da un énfasis completamente distinto a la expresión estadunidense (citada por primera vez en la edición de 1826 del Oxford English Dictionary) *to run for office* (literalmente «correr por el puesto», aunque usualmente entendida como «postularse para el puesto» o «competir por él»). Las fuentes de Frazer para el *regifugium* son Ovidio, *Fastos*, II, 685 y ss, y Plutarco, *Quaestiones Romanae [Cuestiones romanas],* 63. Los *Fastos* son un anuario poético de los principales festivales del calendario romano que Ovidio escribió en el exilio en Tomis, a orillas del Mar Negro, en un vano intento por recuperar el favor oficial y, así, poder volver a Roma. Tiempo después, en 1929, Frazer traduciría y editaría los *Fastos* en varios volúmenes; antes de eso, sin embargo, la obra representó una de sus principales betas para las costumbres romanas. <<

[8] Este príncipe sabino, Tito Tacio, después de ser su enemigo, reinó conjuntamente con Rómulo, cuando éste asesinó a Remo, su hermano. [T.] <<

[9] A veces bunyoro: vecinos y antiguos rivales de los bagandas en Uganda (véase en este mismo libro, cap. 4, n. 8). Con el

paso del tiempo, fue cada vez más marcada la dependencia de Frazer a indicios africanos para respaldar su argumento central respecto a la sucesión al trono. Véase en especial *The Aftermath*, pp. 315, 324, etcétera. <<

[10] La entrada para el 23 de abril de 1661 en el diario de Pepys señala: «Y tres veces el rey de armas se dirigió a los tres espacios abiertos sobre el cadalso y proclamó que si alguien tenía razones por las que Carlos Estuardo no debía ser rey de Inglaterra, que hablase». Sin embargo, Pepys no menciona el guantelete; tampoco se quedó a escuchar el resultado, pues «tenía un deseo muy grande de orinar». *The Diary of Samuel Pepys*, Londres, G. Bell and Sons Ltd., 1970, II, 84. <<

[*] RD3, II, 266-323, con el título «La sucesión al trono en el antiguo Lacio». <<

[1] Del japonés *mi* («sublime») y *kado* («puerta»), «Mikado» es el título con el que los japoneses acostumbraban referirse a su emperador en la presencia de europeos, aparentemente por analogía con la «Sublime Puerta» de los otomanos. La ópera de Gilbert y Sullivan, *The Mikado*, se presentó por primera vez en el Teatro Savoy el 14 de marzo de 1885. <<

[2] Frazer tomó ambas descripciones sobre el milagroso confinamiento del Mikado de John Pinkerton, *General Collection of Voyages and Travels* (Londres, 1808-1814, en adelante referido como Pinkerton), una de sus primeras fuentes para el reinado divino alrededor del mundo, y de la que se ocupó asiduamente a partir de 1888 como lo demuestran sus cuadernos. Se trata de Kaempfer, «Account of Japan» (Pinkerton, II, 716 y ss.), y Coron, «Account of Japan» (Pinkerton, VII, 613). Otra fuente era *Descriptio regni Japoniae et Siam* (Cambridge, 1673), por B. Varentius, cuya *Geographia Generalis* se había publicado antes en una edición revisada por Isaac Newton (Cambridge, 1672). <<

[3] En la actual Angola. <<

[4] Hasta 1918 Togo (junto con la parte oriental de la actual Ghana) fue colonia alemana. <<

[5] El texto no está claro en este punto. El traductor conoció personalmente al rey bubi de hace 25 años en su antro; estaba cubierto por una especie de cota jacerina hecha toscamente con duros españoles de distintos cuños. [T.] <<

[6] Más exactamente de la Costa de Oro. Los ewes (pronunciado i-veis) ocupan la región al sureste de la actual Ghana, más allá del río Volta, y extendiéndose hasta Togo. <<

[7] Éste y los varios nombres que siguen son toponimias irlandesas. [T.] <<

[8] Diodoro Sículo, *Biblioteca*, I, 70. <<

[9] Árbol cisalpináceo del oeste de África (*Erytrophloeum guineense*). [T.] <<

[10] Véase *supra*, libro I, cap. 5. <<

[11] La idea de que la autoridad en Japón se dividía en gobernantes sagrados y seculares se remonta una vez más a las fuentes europeas de Frazer. Kaempfer, trad. Scheuchzer (Glasgow, 1906), III, II: «En asuntos espirituales se encuentran bajo el control absoluto del Mikado»; «El monarca secular profesa la religión de sus ancestros, y una vez al año le rinde honores al Mikado». «Taicún» fue el título con el que se presentó en el extranjero al Sogún o «Gran Señor». El primer uso documentado del término en la lengua inglesa (*tycoon*) en el sentido de magnate de los negocios data de 1861. <<

[12] También Tonkín, en el actual Vietnam. Fuente: J. Richard, «History of Tonquin», en Pinkerton IX, 744 y ss. <<

[13] Pueblo tracio en el norte de Grecia, que alrededor del siglo IV a. C. migró hacia el norte estableciéndose en las inmediaciones de los montes Cárpatos, en la actual Rumania. A veces se les confundía con los godos. Fuente: Estrabón, *Geografía*, VII, 3, 5. <<

[14] Al parecer la fuente para este fárrago de disparates (¿qué es, bien puede preguntarse, «la verdadera cultura negra»?) fue Mary Kingsley, con quien Frazer discutió el tema de la división del trono el 1.º de junio de 1897. (La conversación está registrada en el cuaderno de Frazer «M» en la colección de la Biblioteca Británica, Add Ms. 45, 450.) Posteriormente, Kingsley amplió sus ideas en *The Journal of the Anthropological Institute*, XXIX (1899), pp. 61 y ss. <<

[15] En la región al extremo suroeste de Dahomey, prácticamente en la frontera con Nigeria. <<

[*] RD3, III, 1-25. <<

[1] No se da el nombre del misionero; se trata de R. Salvado, *Mémoires Historiques sur l'Australie* (París, 1854), p. 162. En una nota al pie, Frazer señala: «En este edificante catecismo es poco lo que puede elegirse entre el salvajismo del hombre blanco y el salvajismo del hombre negro». <<

[2] Pueblo precolombino que habita en la actual región meridional de Quebec, sobre la ribera septentrional del lago Hurón. <<

[3] Isla al este de Sumatra. <<

[4] Pueblo de las islas Reina Charlotte, cerca de la costa de Columbia Británica. <<

[5] Los karenes rojos, a veces llamados karennis, son un pueblo de la antigua Birmania, actual Myanmar. <<

[6] Pueblo de Sumatra, a veces referido como los battas. <<

[7] También Szeming, asentamiento sobre la costa de Fukien en el oriente de China, justo frente a Taiwán. <<

[8] Una de las islas Cook en el Pacífico meridional, situada aproximadamente a la mitad entre Tonga y Tahití. <<

[9] También conocida como Weta; pertenece al Archipiélago Indonesio, cerca de la costa noreste de Timor. <<

[10] Pertenece al archipiélago de las Nuevas Hébridas, entre Australia y las islas Viti o Fiji. <<

[11] En el archipiélago Bismarck, cerca de la costa norte de Nueva Guinea. Frazer no menciona cuál es la situación en la Antigua Bretaña. <<

[12] Actualmente posesión de la India. Se localizan entre la bahía de Bengala y el mar de Andamán, frente a la costa meridional del actual Myanmar. <<

[13] En el mar de Arafura, entre la parte suroeste de Nueva Guinea y el Territorio del Norte en Australia. <<

[14] RD3, III, cap. 2, pp. 26-100. <<

[1] J. Crevaux, *Voyages dans l'Amerique du Sud* (París, 1883), p. 300. <<

[2] Dos islas sobre el ecuador en el mar de las Molucas, al norte de las Célebes. <<

[3] Emín Bajá fue el explorador alemán Eduardo Schnitzer, empleado por el gobierno egipcio, a quien encontró Henry Morton Stanley en la expedición que el *New York Herald* (1871) le encomendó para encontrar a David Livingstone. [T.] <<

[4] John Hanning Speke fue el descubridor del gran lago Victoria y una de las misteriosas fuentes, hasta entonces, del sagrado Nilo (años 1827-1864). [T.] <<

[5] El presente argumento es análogo al de *Psyche's Task* (1909), donde Frazer subraya las ventajas de la superstición como fundamento de convenciones civilizadas. <<

[6] Hay o había una clase de afeminados casi congénitos «muy protegidos por los jefes». *Na naduka ni* debiera traducirse por «la vileza de los jefes». [T.] <<

[7] Fondeadero de la costa de la isla de Vancouver, Columbia Británica. [T.] <<

[8] En Uttar Pradesh, al noroeste de la India y al sur de la frontera con Nepal. <<

[9] Nieto de Gengis-Kan. Fue el primer emperador de la dinastía mongola en China (siglo XIII). [T.] <<

[10] Santa Clotilde, esposa de Clodoveo, primer rey cristiano franco, cuya fiesta se conmemora el 5 de junio. [T.] <<

[11] La anécdota se relaciona con un episodio en la historia de los francos (Gregory de Tours, *Histoire ecclesiastique des Francs*, trad. M. Guizot, París: 1874, III, 18). <<

[12] En el extremo noreste de las islas Carolinas, un grupo en Micronesia en el Océano Pacífico occidental. <<

[13] Antiguo ducado de la familia imperial alemana de los Hohenstaufen. [T.] <<

[14] Posesión rusa frente a la isla Hokkaido, al norte de Japón. <<

[15] Los toumbuluh son un pueblo de las Célebes. <<

[16] Para ser más precisos, de lo que entonces era la Costa de Oro y hoy es Ghana. Los hos viven al este del río Volta, en la región oriental del país, y puede considerárseles un subgrupo de los ewes. <<

[17] *Églogas*, VIII, 78-80. <<

[18] Frente a la costa de Chile meridional. <<

[19] Pueblo precolombino de Chile. <<

[20] En Victoria, Australia. <<

[21] Pastor. [T.] <<

[22] Ovejas, rebaño. [T.] <<

[23] Cordero. [T.] <<

[24] En Indonesia, a unos 500 kilómetros al este de las Célebes. <<

[25] El estrecho de Sonda, entre Sumatra y Java. <<

[26] En el extremo superior de Australia, más allá de la punta de la península del cabo York, en Queensland. En 1898 el estrecho de Torres fue el destino de una famosa expedición etnográfica a la que Frazer fue invitado. Consideró seriamente ir, pero al final declinó, prefiriendo continuar su trabajo como «antropólogo comparatista» desde casa. <<

[27] Actual Azerbaiyán. [T.] <<

[28] Año de 1587, segunda expedición de desembarco de colonos en Virginia, con Sir Walter Raleigh, pues la primera, en el año de 1584, desapareció exterminada por los indios y las privaciones. [T.] <<

[29] En las islas Nicobar, posesión de la India, entre la bahía de Bengala y el mar de Andamán, a unos 500 kilómetros al oeste de Malasia. <<

[30] Esta observación resultó de utilidad en la década de 1930, cuando Claude Lévi-Strauss examinó estos giros del lenguaje entre los pueblos brasileños precolombinos. La descripción que Lévi-Strauss hace de dichas transformaciones lingüísticas, en obras como *La pensée sauvage* en la década de 1960, influyó profundamente sobre la antropología estructuralista francesa. <<

[31] Zarigüeya. [T.] <<

[32] Pueblo precolombino en el actual estado de Oregón. <<

[33] Pueblo de la India. <<

[34] Cetewayo, Cetywayo, Ketchwayo, etc., murió el año de 1884 guerreando contra los ingleses que, hasta 1887, sostuvieron luchas titánicas contra los bravos zulúes. El príncipe imperial Eugenio Napoleón murió en 1879 guerreando contra ellos. [T.] <<

[35] «Con excusas es, pues, como se escucha a los ancestros.» <<

[*] Reúne RD3, III, cap. 3 («Actos tabuados»), pp. 101-130; cap. 4 («Personas tabuadas»), pp. 131-223; cap. 5 («Objetos tabuados»), pp. 223-317; cap. 6 («Palabras tabuadas»), pp. 318-418, y cap. 7 («Nuestra deuda con el salvaje»), pp. 419-422. <<

[1] Fenómeno a veces experimentado cuando se escala una montaña alta: la sombra del observador aparece distorsionada en formas fantásticas, y agrandada sobre la bruma que rodea a un pico contiguo. El fenómeno fue observado por primera vez en la montaña Brocken (1143 m), en la cordillera Harz, Sajonia. James Hogg lo había descrito con cierta intensidad en *The Private Memoirs and Confessions of a Justified Sinner* (1824), obra en la que el personaje George Colwan ve la gigantesca aparición sobre los vapores matinales que rodean la cumbre de la montaña Arthur's Seat en Edimburgo (Oxford, Oxford University Press, 1981, p. 41). <<

[2] Xenófanes de Colofón en el fragmento poemático «Naturaleza de las cosas» (siglo VI, a.C.). [T.] <<

[3] A. I. Dodge, *Our Wild Indians*, Hartford, Connecticut, 1886, p. 112. <<

[4] Plutarco, *De defectu oracularum [Sobre el defecto de los oráculos],* 17. Presumiblemente, el *quid* es que la tripulación confundió el nombre del dios con el de uno de ellos. <<

[5] William Robertson Smith, *The Religion of the Semites* (Londres, 1890), pp. 412, 414. No debe sorprendernos que Smith pensara que los antiguos iraquíes estaban lamentando la muerte de las vides. <<

[*] RD3, IV, 1-8. <<

[1] Tribu de las islas Cook en el Pacífico Sur. <<

[2] Región que se extiende entre el norte de Argentina y el sur de Paraguay. <<

[3] Nace en los Andes, en el oeste de Bolivia, y desemboca en el río Paraguay. <<

[4] Procopio, *De Bello Gothico [Sobre la guerra gótica],* II, 14. Los wendas eran otra antigua tribu teutónica. <<

[5] G. Merolla, *Relazione del viaggio nel regno di Congo,* citado en Pinkerton, XVI, 228. <<

[6] Ptolomeo Filadelfo reinó por abdicación de su padre Ptolomeo Soter (general que fue de Alejandro); en la historia de la filosofía queda su nombre unido a la traducción bíblica llamada «de los setenta» (años 285-247 a. C.). [T.] <<

[7] Méroe fue la capital del antiguo reino nilótico de Napata, ubicado entre el actual Méroe y Atbara, en el norte de Sudán. La información, que influyó en el pensamiento de Frazer, proviene de Estrabón, *Geografía*, XVII, 2, 3. <<

[8] Catre hecho de carrizos. [T.] <<

[9] En 1911 Charles Seligmann, quien más tarde organizaría en la London School of Economics uno de los claustros de antropólogos reunidos en torno a la ascendente luminaria de Malinowski, realizaba investigaciones sobre los shilluk y los dinkas del Nilo Blanco, y envió a Frazer el borrador de un trabajo inédito titulado «The Divine Kings of the Shilluk». De éste Frazer incorporaría a su obra, con el debido reconocimiento, extensas secciones. Los pasajes que aquí conciernen parecen representar una contundente vindicación de la teoría del sacerdocio de Nemi. Sin embargo, siendo justos, debe señalarse que Seligmann había leído antes *La rama dorada*, y que su recuento de la desafortunada defensa que el rey hace de su trono a la luz de la luna está imbuido de las cadencias líricas de Frazer. Los

pasajes relevantes en la obra de Seligmann aparecen en *Anthologia Anthropologica*, I, 509 y ss. <<

[10] Para una relación posterior y muy diferente de los dinkas, puede consultarse *The Dinka* (Oxford, 1940), por E. E. Evans-Pritchard, quien desconfiaba tanto de las teorías de Seligmann como de las de Frazer. <<

[11] Fue muerto en el año 1828. [T.] <<

[12] Nathaniel Isaacs, *Travels and Adventures in Eastern Africa*, Londres, 1836, I, 295 y ss. [T.] <<

[13] Región en el oeste de Sudán; su capital es Al Fáshir. <<

[14] Los egbas son en realidad un subgrupo de los yorubas, pueblo numeroso que ocupa una amplia región en el suroeste de Nigeria. Los egbas se concentran en la localidad de Abeokuta, a unos 130 kilómetros al norte de Lagos y 130 kilómetros al sureste de Ibadán. Oyo, otro pueblo yoruba, se encuentra aproximadamente a 100 kilómetros al noreste de Ibadán. <<

[15] Luciano, *De morte Peregrini [Sobre la muerte de Peregrino]*. Frazer adopta el tono cínico del relato de Luciano. <<

[16] No es una casualidad que la fuente para este pasaje de propaganda antirreligiosa sea Voltaire, *Essai sur les Mœurs*, III, 142-145. <<

[17] Frazer leyó este desgarrador ejemplo de autodesmembramiento en Duarte Barbosa, *A Description of the Coasts of East Africa and the Malabar in the Beginning of the Sixteenth Century*, Londres, The Hakluyt Society, 1866, pp. 172 y ss. <<

[18] En la India, de acuerdo con el tradicional régimen cuaternario de castas, los *śū dras* representan la casta inferior, por debajo de sacerdotes (*brāhman. a*), guerreros (*ks.atriya*) y mercaderes (*vai ś ya*). [T.] <<

[19] De hecho, un visitante escocés, Alexander Hamilton, quien, tras haber viajado por el Lejano Oriente por varios años, regresó y dedicó a su Lord su libro, *New Account of the East In-*

dies. La lectura en Pinkerton (VIII, 374) del relato de Hamilton sobre la lucha por el trono de Malabar fue lo que puso a Frazer en la senda a *La rama dorada*. Véase *The Making of the Golden Bough*, pp. 50-52. <<

[20] William Logan, *Malabar* (Madrás, 1887), I, pp. 162-169. Logan fue oficial regional en Malabar. <<

[21] T. K. Gopal Parichkar, *Madras and its Folk* (Madrás, 1900), pp. 120 y s. <<

[*] RD3, IV, 9-119. <<

[*] RD3, IV, 148-159. <<

[1] Laphystios o Laphystianos, Δαφψστιος el devorador (probable referencia al fuego, al rayo, etcétera). [T.] <<

[2] Heródoto, *Historia*, VII, 197, y otros. <<

[3] Se celebraba de noche en honor de Dionisos. [T.] <<

[4] Plutarco, *Quaestiones Graecae [Cuestiones griegas],* 38; Ovidio, *Las metamorfosis*, IV, 1 y s. <<

[5] II Reyes 3: 27. <<

[6] Platón, *Minos*. Hoy en día se piensa que este diálogo es definitivamente espurio. <<

[7] Deuteronomio 18: 9-12, y Levítico 18: 21. <<

[8] Salmos 106: 35-38. <<

[9] Miqueas 6: 6-8. <<

[10] Éxodo 11-13: 16; Números 3: 13, 8: 17. <<

[11] Génesis 22: 1-13. <<

[12] Considerando la nada favorable impresión que esta insensible deidad transmite, así como la gran ofensa que seguramente causaron las conclusiones de Frazer a judíos y cristianos por igual, no es una sorpresa que nada de ello aparezca en el compendio de 1922. <<

[13] Éxodo 4: 24-26. <<

[*] RD3, IV, 160-195. <<

[1] Cuarto domingo de Cuaresma. [T.] <<

[2] Parte de la Ucrania lingüística y sur de Polonia. Todas las regiones, distritos, gobiernos, etc., de Rusia, son nomenclatura política del tiempo de los zares. [T.] <<

[3] El lector notará una semejanza entre el rito simulado que aquí se describe y el representado, con una gravedad un tanto más sombría, en el ballet de Stravinski *La consagración de la primavera* (1913). De hecho, parece ser que Stravinski tuvo en mente justo estas festividades de la primavera. De acuerdo con su amigo y colaborador Nicholas Roerich, el escenario incluía un sacrificio a Yarilo. Véase Eric White, *Stravinsky*, Londres, Faber, 1966, y Peter L. Carracciolo, «Carnivals of Mass Murder», en *Sir James Frazer and the Literary Imagination*, p. 226, n. 13. <<

[4] Baldwin Spencer y Francis Gillen habían descubierto estas ceremonias conocidas como *intichiuma*. Su descripción en *The Native Tribes of Central Australia* (Macmillan, 1899) tuvo un efecto electrizante sobre el pensamiento de Frazer en el periodo previo a la redacción de RD2. <<

[5] Primaveras, prímulas, maravillas, etcétera. [T.] <<

[*] RD3, IV, 215-271. <<

[1] Ezequiel 8: 14. <<

[2] Biblus romana, llamada por los hebreos Gebal (38º8' latitud). Los tradicionales gibalim (maestros) y giblim (tallistas), giblitas o gebelitas (Mackey), fueron los constructores del templo de Salomón. [T.] <<

[3] Asthoreth, Astaret. [T.] <<

[4] El o Eliun, el Grande (George Rawlinson). [T.] <<

[5] David reinó durante siete años en Hebrón, seguidos de 33 en Jerusalén. El argumento de Frazer consiste aquí en que, dado que David pertenecía al mismo tronco semítico de los cananitas nativos, con este cambio de capital lo que buscaba era apropiarse del aura divino del que gozaban los gobernantes originales de la ciudad. <<

[6] II Samuel 21: 1-14. <<

[7] Lebanon o Montaña Blanca, pues ocho meses del año está nevada. [T.] <<

[8] Variedad de granito sin cuarzo, de color rojizo, que lleva el nombre de la ciudad egipcia de Siene. [T.] <<

[9] Como buena parte de las descripciones que Frazer hace de los sitios fenicios, su impresión del monumento grabado en la piedra en Guiné se desprende del libro de Ernest Renan, *Mission de Phénicie* (París, 1864). Renan había visitado Líbano en la década de 1860, y mucho de la nostalgia religiosa de este especialista y apóstata francés impregna de principio a fin la descripción de Frazer sobre Siria. Huelga decir que el propio Frazer no había visitado estos sitios. <<

[10] Macrobio, *Saturnalia*, I, 23, 5. <<

[11] Luciano, *De dea Syria [Sobre la diosa siria],* 8. <<

[12] Véase *supra*, libro I, cap. 1. <<

[13] Esta identificación entre la vida de las prostitutas y la de las monjas es una de las pinceladas más audaces de Frazer. Se

desprende, sin embargo, de manera bastante natural de su anterior planteamiento sobre la sexualidad como una energía que puede emplearse en aras del bien común, sea por medio de la licencia o la abstinencia. <<

[14] Ovidio, *Las metamorfosis*, X, 298 y ss. <<

[15] Como ocurría entre los faraones de Egipto. La explicación que Frazer ofrece aquí sobre dicha costumbre fue propuesta originalmente por M'Lennan en *The Patriarchal Theory* (Londres, 1885). <<

[16] Así, por lo menos en la versión más antigua de la historia tal como la cuenta Clemente de Alejandría. Para Pigmalión como escultor que se enamora de su propia creación (y entonces por extensión para el profesor Higgins en la obra homónima de Bernard Shaw), hay que remitirse a Ovidio, *Las metamorfosis*, X, 243-297. <<

[17] II Samuel 6: 5: «… con arpas, salterios, adufes, flautas y címbalos». [T.] <<

[18] El «gran escritor religioso» que de este modo elogió el poder de la música fue John Henry Newman en *Sermons Preached before the University of Oxford*, núm. XV. A pesar de ello, incluso una aliada tan cercana a Frazer como su propia esposa decía que el oído musical de su marido era tan pobre que cuando los acordes de *Rule Britannia!* irrumpieron en los pasillos de Albert Hall, hubo que impedirle físicamente que se pusiera de pie. <<

[19] Véase *infra*, libro II, cap. 9. <<

[20] Citado por Plinio en *Historia natural*, VII, 154. <<

[21] Murió en 1635 durante el reinado de Carlos I. Tenía fama de haber vivido a lo largo de los reinados de nueve monarcas previos, y haber alcanzado la edad de 152 años. <<

[*] Incorpora RD3, V, cap. 1 («El mito de Adonis»), pp. 3-12; cap. 2 («Adonis en Siria»), pp. 13-30, y cap. 3 («Adonis en Chi-

pre»), pp. 31-56. <<

[1] La teoría alternativa a la que Frazer dedica las siguientes páginas de RD3 con el fin de refutarla establece que la prostitución sagrada consistía en esencia en «una práctica puramente secular y preventiva con la que se buscaba destruir la virginidad de la mujer núbil antes de que ésta fuese entregada a su esposo, garantizando con ello que el coito estuviera libre del peligro tan temido entre los hombres en cierta etapa de la cultura». Si esto es cierto, podría añadirse que se trataba de una etapa comparativamente tardía. Que el coito pudiera ser peligroso en sí mismo fue una fobia que mucho preocupó a Frazer al comienzo de su carrera (véase *The Making of the Golden Bough*, pp. 74-79). Había observado, por ejemplo, que, en el caso de las viudas, el peligro provenía del espíritu del marido difunto. De ahí la costumbre entre los koriakos de buscar a toda costa que las viudas se entregaran a un desconocido antes de volverse a casar. Sin embargo, en las regiones más remotas de la península de Kamchatka, los forasteros son realmente escasos, lo que obliga a las mujeres a aprovechar la más mínima oportunidad para cumplir con su obligación tradicional. En una ocasión hubo una sequía extrema de extranjeros y, como consecuencia, un atraso en el número de viudas dispuestas a lanzarse a cualquiera que por ahí pasase, como lo comprobó para su beneplácito la segunda expedición al estrecho de Bering al arribar en 1729 a los bosques de Kamchatka debido a un caso de extrema urgencia. (Frazer mismo, debe señalarse, se casó con una viuda.) Tiempo después parece ser que Frazer sintió que el peligro yacía en el flujo menstrual (véase *infra*, libro IV, cap. 2). Sin embargo, después desechó por completo la teoría, de modo que la sección que aquí se ha omitido tiene la naturaleza de una retractación. He pasado directamente a los ejemplos de Frazer. <<

[2] W. Bosman, «Description of the Gold Coast of Guinea», en Pinkerton, XVI, 494. <<

[3] A. B. Ellis, *The Tschi-speaking Peoples of the Gold Coast of West Africa*, Londres, 1887, pp. 120-138. <<

[4] I Samuel 2: 22: «Helí era ya muy viejo, y supo lo que sus hijos hacían a todo Israel y cómo dormían con las mujeres que velaban a la puerta del tabernáculo de la congregación». <<

[5] Oseas 9: 7. <<

[6] I Samuel 2. Ana oraba para tener descendencia, pero Helí la tomó por ebria. <<

[7] Pausanias, II, 10, 3; II, 23, 7. Una explicación alternativa para esta observación común es que la serpiente encarnaba el espíritu de los muertos. Véase Jane Ellen Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1903, pp. 342-343. <<

[8] Eliano, *De natura animalium [Sobre la naturaleza de los animales],* VI, 17. <<

[*] RD3, V, 57-109, con el título «Hombres y mujeres sagrados». <<

[1] El autor no se inclina por la etimología escolar de anemos, aire, viento, «pues la anémona no se abre o florece sino cuando sopla el aire» (Plinio). El Naaman árabe proviene de No>man ibn-Mondhir, rey de Hira. [T.] <<

[2] Plutarco, *Alcibiades [apud Vidas paralelas],* 18; *Nicias [apud Vidas paralelas],* 13. «La fecha en que zarparon», agrega Frazer en su nota al pie, «proviene de Tucídides (vi.30), quien con su habitual desprecio por las costumbres de sus coterráneos pasa por alto la coincidencia». <<

[3] Véase libro II, cap. 5. <<

[4] El matrimonio de Śiva y Pārvati descrito antes en este mismo libro, cap. 5, p. 227. <<

[5] Árbol terebintáceo (balsamo dendrón) que exuda una gomorresina aromática. [T.] <<

[6] Aislada crítica indirecta a la escuela solar de mitografía, que en las décadas de 1870 y 1880 tuvo en Friedrich Max Müller a su principal exponente. Sus seguidores sostenían que todos los mitos no eran sino descripciones del movimiento del sol, sea diurno o anual. Muy a su pesar la teoría no tuvo una mejor fortuna que la que tuvo el personaje de George Eliot en la novela *Middlemarch*, el reverendo E. Casaubon, con su desesperado «Key to All Mythologies». <<

[7] En *The French Revolution* (libro V, cap. 2), Carlyle había descrito de forma memorable la marcha de Bailly hacia el patíbulo. Fue un 19 de noviembre de 1793, una mañana terriblemente fría: «Manos entumidas por la llovizna de aguanieve bajan la guillotina; ésta es trasladada a orillas del río donde es montada de nuevo con pausado entumecimiento; un latido tras otro se consumían en el exhausto corazón del anciano. Por largas horas, en medio de las maldiciones, y la glacial lluvia. "¡Tiemblas, Bailly!", alguien dijo. "*Mon ami*, es de frío", respondió Bailly, "*c' est de froid*"» (Oxford, Oxford University Press,

The World's Classics, 1989, p. 341). Pese a esto, en sus *Letters sur l'Origine des Sciences* (Londres/París, 1777), Bailly había buscado identificar la región de Adonis cerca del Polo Norte. <<

[8] M. J. Lagrange, *Études sur les religions semitiques*, París, 1905, pp. 305 y ss. <<

[9] Omar Jayyam, *Rubayat*. Frazer tomó la referencia de la versión de Edward Fitzgerald: *The Rubáiyát of Omar Khayyám* (1859). <<

[10] Pueblo de Bélgica, junto a Lieja (Guerra de los Treinta Años). [T.] <<

[11] T. B. Macaulay, *History of England*, vol. IV, cap. XX, Londres, 1855, p. 410. <<

[12] El título del festival era *Anthesteria, de anthos, «flor»*. En *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge, 1903, pp. 32 y ss) Jane Ellen Harrison había ya sugerido que se trataba al mismo tiempo de un festival de las flores y conmemorativo. <<

[13] En 1861, Ernest Renan viajó a Tierra Santa para realizar investigaciones preliminares para su *Vie de Jésus*. Su hermana Henriette lo acompañó en este viaje. De visita en el monte Líbano ambos sucumbieron a la malaria; cuando finalmente Renan despertó de su coma en Amschidt el 20 de septiembre fue para enterarse que Henriette había muerto. Su posterior y lastimosa evocación de los sitios fenicios aparece en *Mission de Phénicie* (1864). <<

[14] Véase *supra*, libro II, cap. 5. <<

[15] Prímulas, maravillas, primaveras, vellorita, etcétera. [T.] <<

[16] San Jerónimo de Alejandría, que facilitó la traducción de la Biblia «Vulgata». [T.] <<

[17] San Agustín, citado en Jacob Grimm, *Deutsche Mythologie*, Berlín, 1875-1878, I, 490. <<

[18] Frazer sigue aquí la descripción del ritual griego del folclorista alemán C. Wachsmuth. Para una descripción posterior del mismo ritual, véase *infra*, libro IV, cap. 3. Frazer creía que muy posiblemente las festividades griegas de Pascua se habían erigido sobre la base del culto de Adonis que, como ha demostrado con antelación, se había arraigado profundamente en el Egeo. En cuanto al ritual romano, Frazer pensaba que era más probable que se tratara de un reflejo del culto de Atis. Véase *infra*, libro II, cap. 10. <<

[19] Ésta es sólo una de las obras de arte occidental que Frazer pudo haber usado como testimonio. *Venus y Adonis* de Shakespeare era quizá un indicio demasiado obvio. Sin embargo, considerando el tema, resulta extraño que en ninguna parte Frazer mencione la secuencia de «El jardín de Adonis» en *The Faerie Queene* (III, VI) de Spenser. Como señala Graham Hough: «El tema es cosmológico. El jardín es mitológicamente el lugar donde Venus se reúne con Adonis; es también el jardín de la procreación donde todas las criaturas se reforman después de haberse desintegrado». Graham Hough, *A Preface to the Faerie Queene*, Londres, Duckworth, 1962, p. 176. <<

[20] San Jerónimo, *Epístolas*, LVIII, 3. <<

[*] Reúne RD3, V, cap. 9 («El ritual de Adonis»), pp. 223-235, y cap. 10 («Los jardines de Adonis»), pp. 236-259. <<

[1] Antigua región de Asia Menor; corresponde aproximadamente a Anatolia, en la actual Turquía. <<

[2] Ovidio, *Fastos*, IV, vv. 223-224. [T.] <<

[3] Livio, *Historia de Roma*, XXIX. caps. 10, 11 y 14. <<

[4] Uno de los centros religiosos más importantes del mundo antiguo, situado cerca de las riberas del río Éufrates, a alguna distancia al oriente de Alepo, en la actual Siria. <<

[5] En 1892, Grant Allen tradujo el poema «Atis» de Catulo, con un comentario antropológico. <<

[*] RD3, V, 263-276, con el título «El mito y el ritual de Atis». <<

[1] De estos mendicantes dedicados al culto de la diosa, su nombre genérico, Metragyrtai, describe su vocación; *agyrtes* es el que hace colectas, limosnas y el segundo significado es vagabundo, impostor. (*Cf*. C. F. Moore, *History of Religions*.) [T.] <<

[*] Reúne RD3, V, cap. 4 («Representaciones humanas de Atis»), pp. 285-287; cap. 5 («El dios ahorcado»), pp. 288-297, y cap. 6 («Religiones orientales en Occidente»), pp. 298-312. <<

[1] La fuente del mito, no así de la interpretación, es Plutarco, *Isis y Osiris*. Plutarco sostenía que «Osiris» era el nombre de un dios que subsecuentemente, y por una confusión, había sido asociado con el grano. Por el contrario, Frazer pensaba que originalmente el nombre significaba la mies segada, o más exactamente el espíritu de la mies segada, y sólo más tarde se convirtió en el nombre de un dios. El desacuerdo es fundamental para el método de Frazer. Para Osiris como espíritu del grano, véase en este mismo libro caps. 19 y 20. Es también Plutarco el que nos informa sobre el sacrificio anual de cerdos a Osiris, aunque nadie entre los autores antiguos parece haber comprendido del todo la naturaleza del dios. <<

[2] Diodoro Sículo, *Biblioteca*, I, 21, 5-11. <<

[*] RD3, VI, cap. 1 («El mito de Osiris»), pp. 3-23. <<

[1] En Indonesia, a unos 300 kilómetros al este de Bali. <<

[2] J. J. Herzog y C. F. Pitt, *Real-Encyclopädie für Protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1883, I, 304. <<

[*] Recoge la primera mitad de RD3, VI, cap. 4 («Los festivales oficiales de Osiris»), pp. 49-95. <<

[1] San Agustín, *La ciudad de Dios*, VIII, 27. <<

[*] RD3, VI, 115-119. <<

[1] En anteriores ediciones Frazer había empleado el concepto de Johann Jakob Bachofen, «derecho materno», de conformidad con la muy extendida falacia de que la descendencia a través de la madre confería un poder político real a las mujeres. Este capítulo constituye una forma de retractación de ese error. Hoy en día se habla por lo general de descendencia «matrilineal». <<

[2] Sir Charles Lyall, en su introducción a P. T. R. Gurdon, *The Khasis*, Londres, 1907, pp. XXIII y ss. <<

[3] Las islas Palaos se encuentran a unos 800 kilómetros al este de Filipinas. <<

[4] Citado en Simone de Beauvoir, *Le Deuxième sexe*, París, Gallimard, 1949, I: Les faits et les mythes, pp. 127-128. <<

[*] RD3, VI, 201-218. <<

[1] Firmicus Maternus, *De errore profanum religionum [Sobre el error de las religiones profanas],* 6. Convertido al cristianismo en el siglo IV, Firmicus se lanzó contra las prácticas paganas, convirtiéndose así en un invaluable informante acerca de las propias costumbres que tanto deseaba condenar. <<

[2] El evemerismo es la creencia en que todos los dioses fueron alguna vez grandes hombres a los que posteriormente se deificó. La doctrina fue propuesta por vez primera por Evemero de Messina en el siglo III d. C. en *Sacred History*. <<

[3] Plutarco, *Consolatio ad uxorem [Consolación a la esposa],* 10. <<

[4] Véase en especial Eurípides, *Las bacantes*, 735 y ss. <<

[5] Penteo gobernó Tebas, donde intentó reprimir el culto dionisiaco, mas como premio a sus empeños fue completamente descuartizado por su propia madre Ágave, quien había sucumbido al culto. Licurgo era el hijo de Drias que llevó a Dionisos al mar y subsecuentemente quedó ciego. Hay una notable simetría en el mito tebano, pues tres de los nietos de Cadmo, el fundador de la ciudad, supuestamente habían sido despedazados: Dionisos (cuya madre era Sémele); Acteón (cuya madre era Autónoe), y Penteo. Como se recordará, Acteón espiaba a Artemisa mientras ésta tomaba un baño y sus perros de caza lo dejaron hecho jirones. Estas desgracias no son inusuales en los mitos y leyendas; de hecho, suele identificárseles con el epíteto de «sparagmática», del griego *sparagmos*, «desgarrar». <<

[6] En 1906, D. M. Hawkins había reseñado el rito tracio en *Journal of Hellenic Studies*. William Ridgeway lo retomó y transformó en el elemento central de una teoría sobre el teatro mágico en *The Origins of Attic Theatre* (Cambridge, 1910). <<

[*] RD3, VII, 1-29. <<

[1] Eleusis es un villorrio griego sobre el Golfo Sarónico, aproximadamente a unos 50 kilómetros al oeste de Atenas. Conectado con la ciudad a través de un camino sacro, Eleusis fue en la Antigüedad el centro de un culto religioso secreto. El núcleo del culto era la realización anual de un drama místico que Frazer explora en este capítulo. <<

[2] Entre los griegos, la primera siembra y siega se hacía de ritual en la planicie Rariana, que está a unos 22 kilómetros al oeste de Atenas, pasada la sierra baja de Eleusis. Allí dicen que Deméter sembró la primera mies y allí está el Campo de Orgas, cuyo arbolado estaba consagrado a Deméter y Perséfona. El pueblo actual se llama Lefsina o Lepsina. [T.] <<

[3] San Hipólito (180-240), presbítero de la Iglesia de Roma, obispo de Ostia (?), autor de *Philosophumena* y mártir. [T.] <<

[4] Originalmente alojada en la antigua Biblioteca Universitaria en Cambridge, desde hace tiempo fue trasladada al Museo Fitzwilliam. Los pliegues de su túnica son todavía visibles, así como la cesta con ofrendas de la cosecha sobre su cabeza, aun si ha perdido los brazos que alguna vez la mantenían ahí y a pesar de que su rostro es indescifrable debido al paso del tiempo. Dodwell fue, sin embargo, demasiado ingenuo al hablar con los agricultores locales, pues desde hace tiempo se ha reconocido que la colosal imagen era una de los dos cariátides del santuario (la otra se encuentra en el museo en Eleusis). En 1914, Svornos propuso incluso que las dos estatuas son representaciones de las hijas de un visitante romano al santuario, un tal Appius Claudius Pulcher. Mas estas extrapolaciones tardías no hacen menos válido el argumento de Frazer sobre la profunda atracción que la superstición ejercía sobre la mente de los campesinos, para quienes hacia 1902 ella se había *convertido en* Deméter. Véase Ludwig Budde y Richard Nicholls, *A Catalogue of the Greek and Roman Sculpture in the Fitzwilliam Museum, Cambri-*

dge (Cambridge University Press/Fitzwilliam Museum, 1967), lámina 25 y pp. 46-49. <<

[*] RD3, VII, 35-91. <<

[1] F. B. Jevons, *Introduction to the History of Religion*, Londres, 1896. Persiguiendo esta presa en particular, Frazer hace una inusual incursión en la perspectiva funcionalista favorecida por sus sucesores antropólogos. <<

[*] RD3, VII. <<

[1] Desde una época muy temprana, el folclorista alemán Wilhelm Mannhardt fue una fuente importante de información para Frazer en relación con las costumbres agrarias de los campesinos europeos. La referencia aquí pertenece a *Mythologische Forschungen*, Estrasburgo, 1884, pp. 292 y ss. <<

[2] Hutchinson, *History of Northumberland*, citado en J. Brand, *Popular Antiquities of Great Britain*, Londres, 1883-1884, vol. II, p. 20. <<

[3] E. D. Clarke, *Travels in Various Countries of Europe, Asia, and Africa*, Londres, 1813, p. 229. <<

[4] *Paraíso perdido*, IX, 838-842. Sobra decir que Eva es la reina de la cosecha de Adán. <<

[5] J. de Acosta, *Historia natural* y *moral de las Indias* (1590), México, Fondo de Cultura Económica, 1940, libro V, cap. 28, pp. 430 y ss. <<

[6] Sí lo hay, pero no del historiador Acosta, sino de quien hizo la versión al inglés de su obra y que traduce: «… in a certain granary which they do call Pirua…», frase que sirve de base a la argumentación de Frazer. *Cf.* J. de Acosta, *Natural and Moral History of the Indies*, The Hakluyt Society, 1880, libro V, cap. 28. Esta traducción se publicó por primera vez en 1604. [T.] <<

[7] La fuente a que alude el autor son los datos de Mannhardt, que a su vez los recoge de la *Carta pastoral de exhortación e instrucción contra las idolatrías de los indios* del arzobispo de Lima, Pedro de Villagómez, publicada allí (1649) y que se basa en la obra anterior de J. P. de Arriaga, *Extirpación de la idolatría del Pirú* (Lima, 1621), de la que existe un ejemplar en el Museo Británico. [T.] <<

[8] Quino en Chile es el alforfón o trigo sarraceno. [T.] <<

[*] Recoge RD3, VII, cap. 5 («La madre de las mieses y la doncella de las mieses en Europa central»), pp. 131-170, y cap. 6 («La madre de las mieses en muchos países»), pp. 171-213. <<

[1] Véase *supra*, libro II, cap. 13. <<

[2] La principal fuente clásica para esta leyenda es el drama *Dafnis*, de Sositheo, autor trágico del siglo III. La proeza de Hércules no formaba parte de los famosos 12 trabajos. La realizó más tarde, cuando era esclavo de Ónfale, reina de Lidia. Robert Graves narra la secuela en *Los mitos griegos* (vol. 2, Madrid, Alianza, pp. 220-221): «Y en Celenes vivía Lityerses el labrador, hijo bastardo del rey de Minos, quien ofrecía hospitalidad a los viajeros pero les obligaba a competir con él en la recolección de la cosecha. Si sus fuerzas flaqueaban, los azo taba, y por la noche, cuando había ganado ya la competición, los decapitaba y ocultaba sus cuerpos en gavillas, cantando lúgubremente mientras lo hacía. Heracles hizo una visita a Celenes para rescatar al pastor Dafnis, un hijo de Hermes, que después de haber buscado por todo el mundo a su amada Pimplea, raptada por los piratas, la había encontrado por fin entre las esclavas de Lityerses. Dafnis fue desafiado a la competición de la cosecha, pero Heracles ocupó su lugar y venció a Lityerses, a quien decapitó con una hoz, arrojando luego su tronco al río Meandro. Dafnis no sólo recuperó a su Pimplea, sino que además Heracles le dio a ésta como dote el palacio de Lityerses. Los segadores frigios todavía cantan en honor de Lityerses un canto fúnebre de la cosecha que se parece mucho al que se cantaba en honor de Maneros, hijo del primer rey de Egipto, que también murió en una era de labor». Otras fuentes de Frazer y Graves son los escolios a los *Idilios* de Teócrito, X; el *Lexicon* de Photius; «Suidas», y Hesiquio. En su interpretación del mito, Frazer sigue religiosamente a Mannhardt, cuyas *Mythologische Forschungen* eran una aplicación de la leyenda de Lityerses a las costumbres europeas sobre la siega. <<

[3] Trillar sobre su cuerpo nos parece algo fuerte, pero no es error de traducción: «… it is threshed upon his body». Debe tratarse de una pantomima. [T.] <<

[4] A lo largo de las faldas del Himalaya en Assam, en el extremo oriente de la India. <<

[5] ¿Quién sería ese Zeus de Egipto? Antes de apoderarse los reyes «servidores de Horus» de las Dos Coronas (Alto y Bajo Egipto) y antes de que los griegos conocieran la existencia de la ciudad de U-az-e T, que «ellos transcribieron en Buto, B Uto» (A. Moret), posteriormente Busiris, existían en la parte oriental del Delta pueblos dedicados al pastoreo y a la ganadería bajo el caudillaje de una deidad llamada Anzti o Az-ti (*Anz, Az*, estar en buen estado, y la desinencia *ti*, el que mantiene en buen estado), representada como una figura humana con dos plumas en la cabeza y en las manos un cayado de pastor y un látigo de vaquero. Este dios «que preside el Oriente» tiene alrededor de su metrópoli los nomos del Gran Toro Negro, del Ternero, del Toro Heseb, etc., lo que ratifica su carácter social, siendo probable que Anzti o Az-ti fuera un epónimo deificado. Después, bajo las primeras dinastías de reyes tinitas, nace o aparece en la ciudad de Buto el dios agrícola Osiris, que se apodera de territorio, pueblos, culto y atributos de Anzti (cayado de pastor y látigo de vaquero) y hasta del propio Anzti por transustanciación en Osiris («Horus te ha hecho vivir en este nombre tuyo de Anzti», dice una invocación a Osiris en las Pirámides). Si Osiris se apodera de todo lo perteneciente al anterior dios Anzti, ¿no se apoderaría también de su ritual? Quizá pueda deducirse, aunque sin autoridad alguna, que ese Zeus de la versión griega fuera Anzti, el epónimo deificado de una serie de reyes sacerdotales, personificaciones del espíritu de la vegetación en una línea genérica de Anzti robustos («estar en buen estado»), cuyo breve reinado de un año terminaba en el holocausto. [T.] <<

[6] W. Hone, *Everyday Book*, publicado en Londres en la primera mitad del siglo XIX. <<

[*] RD3, VII, 214-299. <<

[1] Pausanias, I, 24, 4, y Porfirio, *De abstentitia [Sobre la abstinencia],* II, 29 y s. El de Porfirio es uno de los tratados más tempranos que poseemos sobre el tema del vegetarianismo. El argumento principal es que incluso los dioses son vegetarianos por naturaleza, puesto que el buey se siente atraído a los pasteles de cereal. Como se verá, la interpretación del ritual por parte de Frazer es muy distinta. Para un par de interpretaciones completamente diferentes del culto, véase Jane Ellen Harrison, *Prolegomena to Greek Religion,* pp. 111-133, y *Themis,* pp. 142-150. <<

[2] *Polieos,* guardián. Las fiestas Diipolias se celebraban en honor de las dos divinidades guardianas de la ciudad, Zeus y Atenea. [T.] <<

[3] Las vírgenes «canéforas» eran las portadoras de ofrendas, vasijas, etc., para el servicio divino; suponemos que ellas serían también las «aguadoras». [T.] <<

[4] Frazer dice *murder* y otros autores *slaughter*; «homicidio» sería la traducción directa del primero y «matanza», la del segundo; mejor podría traducirse «el asesinato del buey», que parece ser la idea del autor. [T.] <<

[5] En realidad en Costa de Marfil, cuya antigua capital era Grand Bassam, unos 50 kilómetros al este de la actual Abidján. <<

[6] En griego antiguo un *thesmos* es una ley o costumbre establecida. Durante el festival anual de otoño, Deméter era honrada con el sobrenombre de *Demeter Thesmophoros,* o «Deméter la que sustenta las leyes». Todo esto sugiere que en un nivel el festival tenía que ver con el establecimiento de normas sociales como resultado del establecimiento de comunidades agrarias fijas. <<

[7] Barrenderas; pero éstas no eran vírgenes como las «aguadoras». [T.] <<

[8] Eubuleos, sabio, inteligente, benévolo, prudente y «rico en ganados». [T.] <<

[9] Quizá extrañe al lector ese alias de «la Negra». La diosa tenía el apelativo *Melaina* (*The Black One,* la Negra); existe el verbo *melainoo,* ennegrecer, que parece más cerca de aquél que la raíz *melas. Melanos* significa simplemente, negro. La cueva figaliana se denominaba *Maurospelya*, «cueva negra». Creemos que la raíz *mauroo* no significa negro, sino oscuro, tenebroso, sin luz, cual corresponde a una cueva. Una diosa adolorida, enlutada, ennegrecida por la pena, quizá, pero no una negra. Un segundo significado de la raíz *mauroo*, además de hacer(se) oscuro, es el de «llegar a la nada, al eclipse». La diosa entristecida y ennegrecida, «enlutada», que busca en su aflicción la oscuridad de una cueva, requiere la traducción figurada, no directa, de Deméter la Enlutada, la Dolorosa. [T.] <<

[10] Isaías 65: 4. [T.] <<

[*] Reúne RD3, VII, cap. 8 («El espíritu del cereal como animal»), pp. 270-305, y RD3, VIII, cap. 9 («Deidades antiguas de la vegetación como animales»), pp. 1-47. <<

[1] Escocia, Inglaterra. [T.] <<

[2] Pueblo mongol en la isla japonesa de Hokkaido. <<

[3] Gan. esa o Gan. apati, dios con cabeza de elefante, gran abdomen y cuatro brazos. [T.] <<

[4] Para esta costumbre, véase la novela de Chinua Achebe, *Arrow of God* (Heinemann, 1964), en la que el sacerdote se niega a comer los nuevos ñames, deteniendo así el curso completo del año agrícola. <<

[5] Esta distinción se desprende de la teología eucarística cristiana. Durante la Cena del Señor o la misa, los elementos —el pan y el vino— son llevados al altar para ser consagrados y ofrecidos a Dios. Después de la consagración, los elementos han quedado (al menos desde la perspectiva católica) imbuidos con la presencia de Cristo, a quien entonces se ingiere sacramentalmente. El acto de ofrendar es un sacrificio; la comunión misma un sacramento. Frazer presenta ejemplos del «sacrificio de las primicias del campo» en un capítulo posterior (RD3, VIII, 109-137), que aquí, como en 1922, fue omitido. <<

[6] Remolacha. [T.] <<

[7] Por ese parecido se les denomina «flores de maíz». [T.] <<

[8] Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, p. 413. [T.] <<

[9] Acosta, *op. cit.*, libro V, cap. 24, pp. 414-415. <<

[10] Doctrina central de la teología católica que sostiene que, en el momento cumbre de la misa, el pan y el vino se transforman físicamente en el cuerpo y la sangre de Cristo. El señalamiento aquí de Frazer es que las ideas y los procesos en los que la doctrina se basa son precristianos y mágicos. <<

[11] Dos especies de bovinos originarios de las regiones tropicales y boscosas del norte de la India y el Sureste Asiático. [T.] <<

[12] En una nota a pie de página Frazer señala: «"Graf Paul von Hoensbroech", *14 Jahre Jesuit* (Leipzig, 1909-1910), I, 25 y ss. La práctica quedó sancionada oficialmente en un decreto de la Inquisición, 29 de julio de 1903». <<

[13] Véase *supra*, libro I, cap. 1, p. 15. <<

[14] En latín y griego, manía es también locura: *manikos*, loco. ¿Definirían al *manikos* como poseso de los espíritus de los muertos? *Manes manium*, espíritus de los muertos, dice Monlau. [T.] <<

[15] *Compita* es atajo, trocha, encrucijada. Los *lares compitales* eran los espíritus de los muertos guardianes de los atajos y linderos de los campos, etc. Existían otros espíritus lares: *lar familiaris, lares viales*, guardianes de los caminos; *lares permarini*, de los mares; *praestites*, tutelares de la gente y de las ciudades en particular. La Compitalia era una fiesta anual, principalmente rural. [T.] <<

[*] RD3, VII, 48-108. <<

[1] De acuerdo con Ovidio en *Las metamorfosis*, VII, 271 y ss. <<

[2] Reverendo J. L. Wilson, *Western Africa*, Londres, 1856, p. 167 y ss. Esta vez el dato es cierto. <<

[3] Cicerón, *De natura deorum [Sobre la naturaleza de los dioses],* III, 16. <<

[*] RD3, VIII, cap. 12, con el título «Magia homeopática de una dieta de carne». En este sentido, el capítulo entero constituye un estudio aplicado del segundo de los dos tipos de magia propuestos por Frazer. Véase *supra*, libro I, cap. 3. <<

[1] En el texto dice *buzzard*, cuya traducción es buharro, buaro o mejor buhardo, del latín *buteo* o *butio*, una especie de halcón (*Buteo buteo): buse* y *busard* en francés, *bozzago* en italiano, *bushari* en alemán. Resulta que no es ningún halcón medio búho (*B. borealis, B. lineatus, B. platypterus, B. sancti-Johannis, B. regalis* o Balcón-ardilla del suroeste de los Estados Unidos). Queda solamente el «turkey Buzzard», que no es «buzzard» (*Buteo buteo*) sino el vultúrido *Cathartes aura*; este buitre nos parece que es el popular zopilote mexicano o su más próximo pariente. [T.] <<

[2] Heródoto, *Historia*, I, 42. Era una práctica común entre los griegos incorporar los dioses egipcios a su panteón. Así, en la relación de Heródoto, Amón (o Amún) pasa a ser Zeus. En la estatuaria griega es frecuente encontrar a Amón en la forma de Zeus y con los cuernos de carnero. <<

[3] Apis había tenido un lugar preponderante en la interpretación de William Robertson Smith sobre el sacrificio, y de la cual Frazer disentía. Heródoto (II, 153) menciona que el toro Apis, adorado en Menfis (unos 15 kilómetros al sur del Cairo) bajo el título de «en quien Ptah renace», fue sacrificado en medio de grandes muestras de pesar, y luego su cuerpo ingerido. En *Religion of the Semites* (Londres, 1890, p. 283), Smith interpretó este pasaje en el sentido de que los fieles veían al toro como un tótem, como alguien que pertenecía a su círculo familiar, y por lo tanto lloraban la muerte de uno de los suyos. Sin embargo, Frazer, que desconfiaba de la teoría de Smith sobre el sacrificio totémico, había aportado, con base en Plutarco, otro dato: cada toro tenía permitido vivir únicamente 25 años, lo que él interpretó como el límite de su vida activa. Por lo tanto, sostenía, el sacrificio era una forma de liberar al espíritu reprimido del toro, dejándole migrar de una encarnación agotada a una más nueva. <<

[4] Véase *supra*, libro I, cap. 6. <<

[5] Aguardiente de arroz. [T.] <<

[6] Reverendo J. Batchelor, *The Ainu and Their Folklore*, Londres, 1901. Frazer disponía de fuentes más tempranas sobre los ainos, cuyo festival del oso se volvió, a partir de RD1, una de las vertientes principales para su distinción de dos tipos de sacramento animal. La segunda de estas vertientes es la tipificada por los sacrificios de Amón y Apis en Egipto, antes citados. <<

[7] Son los piñones del pino suizo (*Pinus cembra*), común en Siberia. [T.] <<

[8] También conocido extensamente como *Uva ursi (Arctostaphylos),* gayuba, uvas de zorro, en catalán *buixarola, faringoler* y *niuxes*; tiene unas bayas rojas que gustan mucho a los osos. Véase el escudo de la ciudad de Madrid. [T.] <<

[9] Palabra aparentemente de origen taíno de la que se deriva el castellano «barbacoa». [T.] <<

[10] Antílope gigante americano (*Taurotragus derbianus*). [T.] <<

[11] Véase *supra*, pp. 399 y ss. <<

[12] Citado por Christopher Okibgo en «Limits», *Labyrinths with Path of Thunder* (Londres, Heinemann, 1971, p. 24), a propósito de los saqueos de los británicos a los santuarios tradicionales de los ibos. <<

[13] Glosopeda. [T.] <<

[14] En la actual Eslovenia. [T.] <<

[15] John Keats, *Ode to Psyche*. [T.] <<

[*] Recoge RD3, VIII, cap. 13 («Occisión del animal divino»), pp. 169-203; cap. 14 («Propiciación de los animales salvajes por los cazadores»), y cap. 17 («Tipos de sacramento animal»), pp. 310-335. <<

[1] Riachuelo en Acaya que desemboca en el estrecho entre los golfos de Patras y Corintos. Pausanias lo menciona en VII, 23, 3. En su comentario a su traducción, Frazer señala: «El Selemno es probablemente la corriente que desciende desde el villorrio de Kastritza y desemboca en el mar ligeramente al oriente del cabo Rhium» (*Pausanius's Description of Greece*, vol. IV, p. 158). <<

[2] El punto continental más norteño es el extremo de la península Boothia de Canadá en donde se encuentra el Polo Norte magnético. Éste se va trasladando hacia el Norte geográfico, pues así parece desprenderse de las noticias recientes de los aviadores norteamericanos y soviéticos. [T.] <<

[3] Walpurgis o Walburga, santa inglesa que ayudó a su tío san Bonifacio a convertir a los alemanes al cristianismo; murió de abadesa en Heidenheim (año 777). La noche del sábado, que pasó por arte milagrosa del diablo en el pico Brocken de las montañas Harz con las brujas y Satán, es el modelo clásico de los aquelarres. El cuerpo de la santa se conserva en Eichstadt en una roca de la cual fluye un aceite de propiedades milagrosas. [T.] <<

[4] El tatarabuelo materno de Frazer. Con el título *Narratives of the Mission of Georges Bogle to Tibet and of the Journey of Thomas Manning to Lhasa* (ed. Charles L. Markham, Londres, 1876) la familia de Frazer publicó un relato de sus aventuras cuando James era todavía un estudiante universitario en Cambridge. <<

[5] Mary Kingsley describe el rito en *Travels in West Africa* (Londres, 1897), p. 495. Calabar es un antiguo asentamiento efik sobre la red de arroyos que existen en la frontera entre Nigeria y Camerún. <<

[6] Levítico 16, cuya traducción en la versión autorizada de la Iglesia de Inglaterra (la Biblia del rey Jaime I) es la fuente para la palabra inglesa *scapegoat* [aquí traducida como «víctima ex-

piatoria» o «víctima propiciatoria»]. Sin embargo, los traductores ingleses tomaron como punto de partida la Vulgata, donde el *caper emissarius* de san Jerónimo es en realidad una traducción equivocada del demonio Azazel, a quien, de acuerdo con el original hebreo, es enviada la cabra expulsada. El error de traducción ha pasado, sin embargo, a varias lenguas europeas, por ejemplo el francés *bouc émissaire*, etcétera. <<

[7] La fuente clave es aquí uno de los pocos informantes de Frazer en África, el obispo James Johnson. Los yorubas fueron evangelizados desde una época muy temprana. Este tipo de ritual pareciera subyacer a la pieza teatral de Wole Soyinka, *The Strong Breed*, puesta en escena en Nigeria Occidental en la década de 1960. En la obra un forastero llamado «Eman» es obligado a hacer el papel de «víctima expiatoria» y finalmente muere en un árbol. <<

[8] La actual Georgia se llamó Iberia y el actual Azerbaiyán y parte de Armenia se llamó Albania. El autor se refiere a esta Albania y a sus habitantes. [T.] <<

[*] RD3, IX, 1-71. <<

[1] En el libro II, cap. 20, pp. 378-380. <<

[2] Jean Baptiste Labat, *Voyage du Chevalier Des Marchais en Guinée Isles voisines, et à Cayenne*, Amsterdam, 1731, II, 80. <<

[3] La perspectiva aquí tomada sobre los danzantes *perchten* se debe en alguna medida a las investigaciones de la señora Frazer sobre la danza. Véase Lilly Grove (Sra. J. G. Frazer), *Dancing*, Londres, 1889. Resulta bastante lógico que Frazer tuviera en mente una analogía implícita con los danzantes ingleses Morris. Véase, por ejemplo, su nota a pie de página en RD1, II, 210-211: «Se dice que Morrius, rey de los Veii, fundó los Salii (comentario de Servio a Virgilio, *Eneida*, viii, 285). Etimológicamente, Morrius parece ser idéntico a Mamurius o Marte. ¿Se refiere a esto mismo la forma inglesa Morris (en "danzantes *Morris*")?» <<

[4] Es el sauce (*Vitex agnus castus*) o mimbrero. Su nombre deriva de agnos, mimbrero. [T.] <<

[5] Plutarco, *Quaestiones convivales [Charlas de sobremesa],* VI, 8. <<

[6] La información procede de Servio, en su comentario al inusual uso de la palabra *sacra* en Virgilio (*Eneida*, III, 57), uso que se acerca al sentido de la palabra «tabú». Sin embargo, Servio mismo reconoce estarse basando en Petronio, en particular en un pasaje de su *Satiricón*, hoy perdido. <<

[7] Conocidos como *pharmakoi* (de donde deriva el español «farmacéutico»). En realidad, nuestro conocimiento de la purga anual en Atenas se desprende de la definición que Hesiquio da para esta palabra en su léxico. <<

[8] Teócrito, *Idylls [Idilios],* VII, 106 y ss. <<

[9] Véase *supra*, libro II, cap. 2, pp. 194-195; y en este mismo libro, cap. 4, pp. 490-491. <<

[10] Thargelo, artos, comida hecha de los primeros frutos o primicias, en el undécimo mes ático o Thargelion. [T.] <<

[11] *Colocassia sculenta-aroidea*, de raíz comestible. Una variedad americana es la conocida como «orejas de elefante» por el tamaño enorme de sus hojas. [T.] <<

[12] *Liliácea-Dracaena* significa dragón hembra. De la misma familia es el *drago*. De un árbol drago de Canarias, destruido en 1868, se calculaba que tenía tanta edad como las pirámides egipcias de la Cuarta Dinastía. [T.] <<

[*] RD3, IX, 229-274, con el título «Víctimas humanas en la Antigüedad clásica». <<

[1] Acosta, *op cit.*, pp. 407 y ss. Como antes se señaló (libro II, cap. 18, n. 7), la traducción inglesa del libro de Acosta se publicó por primera vez en 1604, lo que la hace casi contemporánea de la Biblia del rey Jaime I, de ahí quizá la proximidad entre la cadencia narrativa de aquélla con el relato de la crucifixión en ésta. Si bien la afinidad es ante todo producto de la estilística de la época, es claro que a lo largo de su descripción Acosta tiene en mente los paralelos bíblicos. <<

[2] Acosta, *op cit.*, pp. 309-310. [T.] <<

[*] RD3, IX, 275-305. En RDC Frazer transpone este capítulo, el cual aparece después y no antes de su análisis del festival de la Saturnalia. <<

[1] Nuestra relación más completa de los siete días del festival se debe a Macrobio, *Saturnalia*, un tardío y seudoplatónico diálogo romano, o mejor dicho simposio, que tiene lugar durante las celebraciones. Es de Macrobio que Frazer recoge los oscuros indicios sobre antiguos sacrificios humanos, aunque también echa mano de Luciano, *Saturnalia*. <<

[2] En «Les Actes de S. Dasius», *Analecta Bollandiana*, XVI, 1897, pp. 5-16. <<

[3] Sobre el Danubio cerca del pueblo de Silistra, en la actual Bulgaria. <<

[4] Sobre la costa del Adriático, en Italia. <<

[5] Montaña de Etruria a 38 kilómetros al noreste de Roma. [T.] <<

[6] Una vaga reminiscencia de un año original de 10 meses se ha preservado en los nombres de los últimos cuatro meses de nuestro calendario, pues septiembre, octubre, noviembre y diciembre no son para nosotros, como debieron haberlo sido alguna vez para los romanos, el séptimo, octavo, noveno y décimo mes. La forma común de explicar esto es que entre las primeras comunidades italianas lo que nosotros llamamos enero y febrero debió haber sido visto como un periodo vacío, una especie de hibernación agrícola, puesto que la tierra todavía estaba demasiado dura para la labranza, y, por lo tanto, se pensaba que el trabajo agrícola era imposible. Si tal es el caso, entonces el viejo año bien pudo haber comenzado en marzo. Para la ejecución del carnaval, véase *supra*, libro II, cap. 5, pp. 216 y ss. <<

[7] Macrobio, *Saturnalia*, I, 12, 7. <<

[8] Véase *supra*, libro I, cap. 7. <<

[9] H. Fielding, *The Soul of the People*, Londres, 1898, pp. 172 y ss. <<

[10] Véase *supra*, libro II, cap. 4. <<

[11] Véase *supra*, libro II, cap. 2. <<

[12] La duda aquí de Frazer y su verbo final («colgado o crucificado») tiene que ver con uno de los pocos documentos disponibles en los que se describe la Sacaea con cierto detalle. En el cuarto diálogo de Dio Crisóstomo aparece una controversia entre Diógenes y Alejandro Magno, en la que el primero le echa en cara al segundo su falta de humildad: ¿no le sería más apropiado adoptar el atavío del sirviente? Vaya, incluso los babilonios lo hacen, rindiendo tributo a un criminal condenado a muerte —sin duda el Zoganes— quien tiene permitido ser el mandamás por varios días, antes de ser despojado de su indumentaria y luego «colgado». El último verbo —*ekremasan*— es sumamente ambiguo, pues también puede significar «crucificado». Muy bien le vendría al argumento general de Frazer que así fuera. Sin embargo, tal como está la ambigüedad prevalece, y Frazer no puede hacer nada sino reconocerlo. <<

[13] Ester 9: 20-26. <<

[14] Ester 9: 22. <<

[15] F. C. Movers, *Die Phoenizier* (Bonn, 1841), I, 490 y ss. Dio es Dio Crisóstomo, padre de la Iglesia. <<

[16] Véase *supra*, libro I, cap. 2, n. 2. <<

[17] *Gilgamesh*, tablilla VI, versos 45-64, en la versión de Jorge Silva Castillo, México, El Colegio de México, 2000, pp. 101-102. [T.] <<

[18] El pasaje a continuación es la fuente principal de la perspectiva ritualista sobre el drama que imperó en círculos académicos aproximadamente a partir de 1900 (el año de publicación de RD2) y hasta la década de 1920. Ecos de esta perspectiva pueden encontrarse todavía hoy tanto en el mundo teatral como en el académico. Fue abrazada con entusiasmo por la escuela de pensadores que hoy conocemos como los ritualistas de Cambridge: Jane Ellen Harrison, Frank Cornford,

William Ridgeway y A. B. Cooke. Por un periodo breve, Gilbert Murray también la adoptó. Todo ellos, en una u otra ocasión, se vieron profundamente influidos por la idea de que los antiguos dramas griegos debían ser considerados, en su esencia misma, como formas de ritual mágico, cuyo fin era orquestar, si no imitar, los derroteros del mundo natural. Un famoso —o quizá tristemente famoso, pero sin duda influyente— ejemplo de esto es el «excursus» sobre la tragedia ática que en 1910 Gilbert Murray escribió para el libro de Jane Harrison, *Themis*, en donde, por increíble que parezca, interpreta la tragedia griega en su conjunto como un recuento de la historia del *Eniautos-daimon* o el espíritu del año. Hacia 1913, Murray pudo describir esto abiertamente como «la perspectiva ortodoxa del origen de la tragedia. El daimon del año crece con soberbia y es matado por su enemigo, quien así se convierte en asesino y por lo tanto, podemos anticipar, debe perecer también de manos de un vengador. Este último no es sino el pecador mismo (el daimon del año) que ha resurgido» (*Euripides and His Age*, Home University Library, 1911, pp. 61-67).

Una versión muy provocadora de esta secuencia de eventos puede también hallarse en *La diosa blanca* de Robert Graves, quien favorecía la idea de que esta trama de rivalidad subyace no sólo a cualquier drama sino además a toda la poesía. Recientemente la teoría completa ha sido desmentida, sobre todo por Oliver Taplin en su *Greek Tragedy in Action* (Oxford, 1985). Sin embargo, es injusto considerar a Frazer el progenitor de la forma más radical de la teoría. Como el presente pasaje lo esclarece, su posición era ésta: los rituales se ejecutan con el objeto de influir sobre el curso de las estaciones; los ejecutantes de estos ritos le dan vida a antiguos personajes a los que se asocian nombres en algún momento identificados con supuestas deidades. Así, Anaitis es el nombre dado a todas aquellas que alguna vez la personificaron en el rito sagrado, y lo mismo podría de-

cirse de Adonis, Dionisos y otros. Por lo tanto, es necesario añadir un elemento más a la sucesión original de eventos (filosofía-ritual-mito), de modo que la secuencia completa queda como sigue: filosofía-ritual-drama-mito. Desde esta óptica, el mito no es tanto el argumento del drama sino una historia que los espectadores narran con el objeto de darle una explicación; por su parte, los nombres de los personajes hacen referencia a ese rosario de actores y actrices que en determinado momento los interpretaron. Como lo he señalado, «es como si al terminar una larga temporada de *Coriolano* los críticos comenzaran a hablar de Coriolano cuando en realidad querían decir Laurence Oliver» (*The Making of the Golden Bough*, p. 165). Sin embargo, en ninguna parte Frazer afirma que todos los dramas funcionen de este modo (aunque quizá sí todos los rituales), y en ninguna parte presenta dramas consignados en un texto para avalar su postura. Si así hubiera sido, sus seguidores habrían sido muy escrupulosos. <<

[19] Franz Boas, «The Social Organization of the Secret Societies of the Kwakiutl Indians», *Report of the United Status National Museum for 1895*, Washington, 1897, pp. 396, 420. <<

[20] Reverendo J. Perham, «Mengap, the Song of the Dyak Sea Feast», *Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society*, núm. 2, pp. 123, 134. <<

[21] Para esta imagen de Sardanápalo, véase el drama poético de Byron con el mismo nombre. <<

[22] El artículo de Lagarde sobre «Purim» apareció en una revista publicada en Gotinga en 1887. <<

[*] Recoge las partes 1, 3, 4, y las primeras secciones de la parte 5 del extenso capítulo 8 de RD3, IX: «La Saturnalia y festivales afines» (pp. 306-411). <<

[1] P. Wendland en su artículo «Jesus as Saturn-King», publicado en la revista *Hermes*, XXXIII, 1898, pp. 175-179. <<

[2] Mateo 27: 26-31. <<

[3] Dio Crisóstomo, en su cuarto diálogo. Véase en este mismo libro, cap. 4, n. 13. <<

[4] Lucas 23: 2. <<

[5] Filón el Judío, *Adversus Flaccum [Contra Flaco],* ed. Th. Mangoy (Londres, 1742), pp. 520-532. <<

[6] Plinio, *Epístolas*, X, 96. <<

[7] «Grande es la verdad y prevalecerá.» Citado por Thomas Brooks (1608-1680) en *The Crown and Glory of Christianity* (1622), p. 407. Brooks está recordando, o mejor dicho recordando a medias, la traducción en la Vulgata del apócrifo Tercer Libro de Esdras, 4:41, en el que, sin embargo, encontramos «Magna est veritas et praevalet» («Grande es la verdad y siempre prevalece»). <<

[*] RD2, II, 186-198; RD3, IX, 412-423. Luego de su inclusión en RD2, la sección fue ferozmente atacada por Andrew Lang en *Fortnightly Review* (LXIX, 1901), pp. 650-662, tras lo cual Frazer se sintió agraviado y la colocó en un apéndice apologético a RD3. En RDC desaparece por completo. La transposición del capítulo anterior es un claro y precipitado intento de llenar el vacío ulterior en la arquitectura de la obra. <<

[1] En la región meridional de la isla de Borneo, actualmente territorio de la República de Indonesia. [T.] <<

[2] *Die Gestriegelte Rocken-Philosophie* («La filosofía de la rueca a juicio»). Tratado antifeminista escrito por Johann Georg Schmidt bajo el espíritu de la Ilustración acerca de las supersticiones populares; la edición definitiva apareció en Chemnitz en 1759. Para el sentido del título en el original alemán y la traducción incorrecta de Frazer como *The Striped-Petticoat Philosophy* («La filosofía de las enaguas a rayas») véase J. B. Smith, «Striped-Petticoat Philosophy», *Folklore*, 116: 2 (2005), pp. 214-215. [T.] <<

[3] Condensador eléctrico sellado herméticamente, inventado en Leyden en 1745-1746. <<

[4] Antiguos habitantes del área centro-occidental de Grecia, justo al sur del golfo de Amvrakia. <<

[*] RD3, X, 1-21. <<

[1] Es decir, en el actual Zaire. <<

[2] En el extremo noreste del archipiélago Bismark, al este de Nueva Guinea. <<

[3] Familia de las Pandanáceas, especie *Dandanus tectorius*. Tienen sus hojas unas fibras textiles muy resistentes. [T.] <<

[4] El reverendo G. Brown, citado por el reverendo B. Danks, «Marriage Customs in the New Guinea Group», *Journal of the Anthropological Institute*, XVIII, 1889, pp. 284 y s. <<

[5] Svend Grundvig, *Danische Volks-marken*, trad. A. Strodtmann (Leipzig, 1879), pp. 199 y ss. <<

[6] Pausanias, II, 43, 7; Apolodoro, *Biblioteca*, II, 4, 1 (la edición de ambos textos incluye las notas de Frazer). Dánae era hija de Acrisio, rey de Argos, a quien el oráculo le había profetizado que el hijo de ésta le causaría la muerte. Acrisio decide, por lo tanto, encerrarla en una torre. Sin embargo, Zeus, su amante, descendiendo en la forma de una lluvia de oro, logra visitarla. Más tarde, Perseo, hijo de Dánae y Zeus, mata accidentalmente a Acrisio en un certamen de lanzamiento de disco. En la época de Pausanias la torre era mostrada a los visitantes a Argos. Había, sin embargo, cierta confusión en cuanto a la naturaleza exacta de la celda. Como Frazer señala en una nota a su traducción de Pausanias: «Pausanias describe la prisión de Dánae como una cámara broncínea sobre una estructura subterránea. Apolodoro (II, 41), con quien Sófocles parece coincidir (944 y ss.), la describe como una amplia cámara subterránea de bronce. Horacio (*Odas*, II, 16, I) habla de ella como una torre broncínea» (*Pausanius's Description of Greece*, vol. III, p. 205). En Sófocles es con Dánae que Antígona es comparada después de que Creonte ordena que la encierren. <<

[7] Pueblo precolombino del grupo dené. Se caracteriza por el hecho de que sus viudas, en vez de sepultar a sus maridos, «car-

gan» (de ahí el nombre, *carrier*) los huesos carbonizados por un tiempo. <<

[8] Véase *supra*, libro I, cap. 4, n. 12. George Bühler había realizado una célebre traducción del *Código de Manú* para la colección editada por Max Müller, *Sacred Books of the East* (vol. XXV, Oxford, 1886). En esta edición, la proscripción de la mujer en su menstruación aparece en la p. 135. <<

[9] Levítico 15: 19-33. <<

[10] Plinio, *Historia Natural*, VII. <<

[11] Petronio, *Satiricón*, 48. La anécdota ocurre durante el banquete ofrecido por el *nouveau riche* Trimalcio, mientras éste presume de sus viajes y cuánto sabe sobre el mundo. Sin embargo, la historia se vuelve en contra suya, sirviendo simplemente para demostrar su ignorancia, pues era bien sabido que la sibila de Cumas estaba suspendida, no como él dice *in ampulla* («en una urna»), sino en una canasta. Frazer ofrece el pasaje con una intención igualmente mordaz como epígrafe para *The Waste Land* de T. S. Eliot (1922). <<

[*] RD3, X, 22-100. <<

[1] La *Edda* es una de las sagas norsas más antiguas que se ha conservado. Frazer la leyó en la edición alemana de K. Simrock de 1882. Saxo Gramático también cuenta la historia de Bálder. En cuanto a los victorianos tardíos, éstos contaban con John Rhys y su *Celtic Heathendom* (Londres/Edimburgo, 1888). Sin embargo, Bálder había tenido un enorme significado simbólico para los británicos desde 1855, pues ese año Matthew Arnold había evocado en su poema *Balder Dead* la quema del barco en el que yace el cadáver de Bálder. La nave flota sobre un fiordo y arde de manera intermitente, como se infiere por las débiles brasas de todos los dioses. Este pasaje puede leerse contra los acordes menguantes de Wagner en su *Götterdämmerung*, a medida que el reino de los dioses se alza en llamas. La intención no es después de todo tan diferente. <<

[2] Suponemos que flechas, jabalinas y aun rayos, puesto que eran dioses. [T.] <<

[3] Véase *supra*, libro II, cap. 5. <<

[4] La festividad de san Ruperto es celebrada por la Iglesia católica el día 3 de marzo. El Martes de Carnaval precede inmediatamente a la iniciación de la Cuaresma, que es variable, y puede coincidir o no con el día de san Ruperto. [T.] <<

[5] En España, esa ceremonia se llama Tinieblas. [T.] <<

[6] Magia negra. [T.] <<

[7] Magia blanca. [T.] <<

[8] Y de todas las casas del pueblo. [T.] <<

[9] Una reminiscencia de «la quema de Judas» subsiste en México y sigue practicándose cada año el Sábado de Gloria. [T.] <<

[10] El autor de esta difamación es el padre S. Aboujust SJ, en «Le feu du Saint-Sepulcre», *Les Missions Catholiques*, VIII, 1876, pp. 165-168. <<

[11] Frazer había presenciado esta ceremonia durante el primero de sus viajes a Grecia en la primavera de 1890. En sus cuadernos aparece descrita en la entrada del 13 de abril, y más tarde la rescribió para *Folklore* (I, 1890, p. 275). En RD3, X, 130, su nota al pie es como sigue: «Habiendo sido honrado, como los demás extranjeros, con un lugar sobre la plataforma, no pude percatarme de la presencia de <Lucifer> interviniendo entre la multitud allá abajo; simplemente sospeché su insidiosa presencia». <<

[12] Robert Burns, renombrado poeta escocés del siglo XVIII, autor, entre otros poemas, del titulado *Cotter's Saturday Night*. [T.] <<

[13] *Scotland and Scotsmen in the Eighteenth Century*, del manuscrito de John Ramsay, señor de Ochertyre, editado por Alexander Allardyce (Edimburgo/Londres, 1888), II, 439-445. Frazer comenta: «La etimología de la palabra *beltane* es oscura; la derivación popular de la primera parte a partir del fenicio *baal* es absurda». <<

[14] Thomas Pennant, «Tour of Scotland», en Pinkerton, III, 49. <<

[15] Estas dos clases de pan, blanco y oscuro, ¿podrán corresponder a las dos clases de comunión que los indios de Perú usaban con tortas de maíz propiciatorias y tortas de maíz con sangre (oscuras) expiatorias y contra maleficios? (*supra*, p. 625). En este caso, las tortas morenas (oscuras) de los galeses serían reminiscencia de masa de harina con sangre humana. [T.] <<

[16] *The Popish Kingdom or Reigne of Antichrist*, escrito en verso latino por Thomas Naogeorgus y vertido al inglés por Barnaby Googe, 1570, editado por R. C. Hope, Londres, 1880, p. 54. <<

[17] Compárese esto con el salto de los enamorados sobre una hoguera a cielo abierto en la ópera de Michael Tippett, *The Midsummer Marriage* (1946-1952). Fue la lectura que Tippett hizo

de RD3, cuya serie completa poseía desde 1925, lo que abrió sus ojos «a los orígenes rituales del teatro, afectando de manera definitiva la manera en que más tarde concebiría la ópera». *The Twentieth Century Blues* (Londres, Hutchinson, 1991), p. 19. <<

[18] «Fuego de Bálder nuestro Señor (Baal).» [T.] <<

[19] La madre de Oscar Wilde, la extraordinaria Speranza, en *Ancient Legends, Myths, Charms and Superstitions of Ireland* (Londres, 1887), obra de consulta, entre otros, para Lady Gregory, W. B. Yeats y en general para el renacimiento cultural irlandés. El pasaje aparece en el primer volumen, p. 214. <<

[20] *Festa*, plural de *Festum*, fiesta. [T.] <<

[21] Finisterre, español. [T.] <<

[22] *Hallowe'en*, es la forma moderna inglesa del antiguo *All-hallow Even*, Víspera de Todo lo Sagrado. [T.] <<

[23] Se trata de E. K. Chambers, en *The Medieval Stage*, Oxford, 1903, I, 110 y ss. <<

[24] Véase *supra*, libro II, cap. 12. <<

[25] A. Goodrich-Freyer, «More Folklore from the Hebrides», *Folklore*, XIII, 1902, p. 53. <<

[26] Es decir (en escocés), fatalmente predestinado, o con la muerte acechándole. <<

[27] El convenientemente llamado doctor Brand («tea», «tizón») era el autor de *Popular Antiquities from Great Britain* (Londres, 1882-1883), donde afirma: «Tengo mucha confianza en que se confirmará que el uso original de la toza de Pascua es sólo la contraparte de las hogueras del solsticio de verano, y que la misma era encendida puertas adentro debido al frío de la época, en el solsticio de invierno, tal como en la época de calor, en el solsticio de verano, las hogueras son encendidas al aire libre» (vol. I, p. 471). <<

[28] Corresponden al docenario de días desde Navidad a Epifanía o Reyes Magos. [T.] <<

[29] Joh. Ruskius, citado por J. Grimm en *Deutsche Mythologie*, I, 502. <<

[30] Citado por Mannhardt en *Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstamme*, Berlín, 1875. <<

[31] En los *Comentarios a la guerra de las Galias*, VI, 15. <<

[32] Una representación particularmente siniestra de esta costumbre aparece retratada en la película de Anthony Shaffer *The Wicker Man* (1973), en la que un joven policía es atraído al borde de un precipicio en las montañas y luego quemado vivo en una jaula de mimbre. <<

[33] El autor dice en su obra de 12 tomos: «Podemos conjeturar que el flamenco *Reuze* así como el *Reuss* de Dunkerque son solamente otras formas del alemán *Reise* (esto es, gigante)». [T.] <<

[34] Ésta es la posición que sobre el tema Frazer adopta en RD3. Anteriormente había estado más inclinado a ver los festivales ígnicos como conjuros solares. <<

[*] Incorpora RD3, X, cap. 3 («El mito de Bálder»), pp. 101-105; cap. 4 («Los festivales ígnicos en Europa»), pp. 106-327; y RD3, XI, cap. 7 («La cremación de seres humanos en las hogueras»), pp. 21-44. <<

[1] *Drus* o *drys*, roble. [T.] <<

[2] Plinio, *Historia natural*, XVI, 249 y ss. Este pasaje contiene el más famoso *faux pas* académico de Frazer. La preeminencia que las celebraciones del solsticio de estío tienen a lo largo de las secciones finales de la obra originalmente fue resultado de la traducción equivocada que Frazer hace de la frase de Plinio *omnia sexta luna* como «en la sexta luna», es decir, en junio. El error de traducción aparece en RD1, II, 285, y tan pronto como se publicó, Warde Fowler, clasicista de Oxford, escribió para informarle que la frase sólo podía significar «el sexto día de cada mes». Ello echaba por tierra no sólo la teoría de Frazer, sino además su confianza en sí mismo. Al descubrir que había erigido uno de los grandes pilares de su argumento sobre un yerro tuvo un ataque de pánico, escribió a *The Athenaeum* confesando su error, e incluso intentó dejar el Trinity College. Sin embargo, H. Montagu Butler, entonces a cargo de la escuela, le devolvió su renuncia con una sonrisa aburrida, diciendo, con Lutero, *pecca fortiter* («peca decididamente»). Así, la teoría de los fuegos del solsticio de verano sobrevivió y tuvo una segunda oportunidad, si bien bajo una bandera ligeramente distinta. Por todo esto, se entiende que Bálder, como puntal para las secciones finales de la obra, nunca haya logrado recuperarse del todo. <<

[3] Véase en este mismo libro, cap. 3, pp. 571-573. <<

[4] Véase *supra*, libro I, cap. 7. <<

[5] Véase *supra*, libro I, cap. 11 *passim*. <<

[6] Un amigo de Frazer, el folclorista aficionado Edward Clodd, publicó la historia en *Folk-lore Journal*, II, 1884, pp. 288-303. Véase asimismo el libro de Clodd, *Myths and Dreams* (Londres, 1885), pp. 188-198. <<

[7] La historia de Meleagro, al igual que las de Nisos y Pterelao más adelante, está extraída de la *Biblioteca* de Apolodoro, que Frazer editó y tradujo en 1921. La leyenda de Meleagro

aparece en 1. 8; la de Nisos en III, 15, 8, y la de Pterelao en II, 4, 5 y 7. <<

[8] Recordamos al lector que el motivo fue la cabeza del jabalí de Caledonia, que Meleagro presentó a Atalanta. [T.] <<

[9] Plutarco, *Vidas paralelas, 2*6. <<

[10] Koshchei, el huesudo, muy delgado. [T.] <<

[11] El padre H. Trilles, «Chez les Fans», *Les Missions Catholiques*, XXX, 1898, p. 322. <<

[12] Antonio de Herrera y Tordesillas, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*, vol. 3, Madrid, Universidad Complutense, libro VIII, cap. IV, pp. 49-50. [T.] <<

[13] Pájaro parecido al reyezuelo europeo, que tiene las plumas de la cola semejantes a las del emú (*Stipiturus malachurus*). [T.] <<

[*] Incorpora RD3, XI, cap. 9 («Bálder y el muérdago»), pp. 76-94; cap. 10 («El alma externada y los cuentos populares»), pp. 95-152, y las secciones 1-3 del cap. 11 («El alma externada en la costumbre popular»), pp. 153-218. <<

[1] (Sir) George Grey, *Journals of Two Expeditions of Discovery in North-West and Western Australia* (Londres, 1841), II, 228 y s. <<

[2] Ésta es la primera de las tres teorías que sucesivamente desarrolló Frazer sobre el totemismo: la llamada «teoría depositaria», esbozada por primera vez en RD_1, II, 338-339. A partir de su formulación, Frazer pasó a una «teoría sacramental» que abrazó por un tiempo bajo la influencia de la obra de Baldwin Spencer sobre los aborígenes. De acuerdo con esta teoría, los miembros de un clan totémico ocasionalmente reafirmaban su unión con el tótem devorándolo en una fiesta sacramental. Por lo tanto, el tótem era precisamente aquello que, en efecto, devoraban todos los años. Esta teoría aparece expresada sobre todo en RD2. Sin embargo, para RD3 Frazer ya había pasado a una teoría más, la llamada «teoría conceptiva» del totemismo, según la cual los tótems se asignaban conforme al sitio tradicional por donde la madre pasaba cuando sintió por primera vez que el niño se movía dentro de su vientre. Hemos retenido aquí la primera teoría (en la que, para ser sinceros, Frazer había dejado de creer) porque es necesaria como sustento para la siguiente fase de su argumento. <<

[3] El relato está tomado de la obra de Theodor Benfey, *Pantschatantra*, Leipzig, 1859. [T.] <<

[4] Robert Beverley, *History of Virginia* (Londres, 1722), pp. 177 y ss. <<

[5] Véase *supra*, libro 2, cap. 7, n. 2. <<

[*] Recoge las secciones 4 y 5 de RD3, XI, 218-278. <<

[1] Bien podría pensarse que en este punto Frazer desvela el secreto. Por lo general, los poetas no comparan objetos con ellos mismos. <<

[2] Virgilio, *Eneida*, VI, 203 y ss. <<

[3] Recordamos al lector que el alcornoque (*Quercus suber*), la encina (*Quercus ilex*) y el roble (*Quercus robur*) pertenecen a la misma familia botánica y con frecuencia se les confunde en el habla popular. [T.] <<

[4] En realidad el festival se celebraba en agosto. Para esto, así como para el fuego perpetuo en el santuario, véase *supra*, libro I, cap. 1. <<

[5] «No habéis sido hechos para vivir como las bestias, / sino para adquirir virtud y conocimiento» (Dante, *Infierno*, XXVI, 119-120). Se trata de la *orazion picciola* («breve arenga») con la que Ulises insta a sus camaradas de a bordo a ir más allá del estrecho de Gibraltar en busca de conocimiento. La cita resume a la perfección los ambiguos sentimientos de Frazer respecto a la aventura científica, pues, como señala mi amigo el doctor Ralph Pite de la Universidad Corpus Christi (carta del 16 de julio de 1993), «el discurso es persuasivo, las aspiraciones admirables, la consecuencia fatal». <<

[6] De acuerdo con William Thomson, Lord Kelvin, a cuyos pies Frazer estudió física en la Universidad de Glasgow a principios de la década de 1870, la vida del Sol, y por lo tanto del sistema solar, estaba limitada por la cantidad de calor que fuera capaz de generar. El universo es como una inmensa hoguera que se enfría gradual mente. El pesimismo que se desprende de esto (la segunda ley de la termodinámica) empañaba el progresismo esencial de Frazer, y no sólo el suyo. En su nota al pie de página, Frazer cita una carta de Charles Darwin: «Imaginar el progreso de millones de años, con hombres buenos e ilustrados pululando por todos los continentes, y al final sólo esto, y pro-

bablemente sin ningún nuevo comienzo hasta que nuestro sistema planetario se haya convertido una vez más en un rojizo gas caliente. Avasallante, *sic transit gloria mundi*» (Francis Darwin, ed. , *More Letters of Charles Darwin*, Londres, 1903, I, 260 y s). <<

[7] Frazer está citando a medias *La tempestad* IV, I, 148-58: El baile ha terminado. Todos nuestros actores, / según os lo previne, son espíritus y / se han disuelto en los aires, sutilísimos aires; / y, como la estructura de esta visión, sin base, / los palacios magníficos, torres hasta las nubes, / y los templos solemnes, el gran globo mismísimo, / sí, y todo lo que hereda, van a desvanecerse, / igual que se esfumó, sin dejar ningún rastro, / la escena insustancial. Somos del material / del que se hacen los sueños, y a nuestra poca vida / la rodea un dormir… [Trad. Pablo Ingberg, Buenos Aires, Losada, 2000.] El corolario de esta alusión es que Frazer mismo es Próspero, quien está por sumergir su libro «en las profundidades más insondables» (5, 1, 56-57). <<

[8] Poco después de que se publicara RD1, se le señaló a Frazer que las campanas de San Pedro son inaudibles desde Nemi. Él se negó a cambiar la referencia, respondiendo que en la imaginación aún las escuchaba. La verdadera razón es que el parágrafo final contiene de nuevo una referencia velada a Renan, en la cual el archirracionalista se da a la tarea de recriminar el extremadamente árido intelectualismo del teólogo alemán Ludwig Feuerbach. Frazer cita el reproche, una amonestación dirigida a sus propias especulaciones, en *El folklore en el Antiguo Testamento* (México, FCE, p. 564), con el que también nosotros podemos concluir: «¡Ojalá sentado en medio de las ruinas de los montes Celio y Palatino hubiese escuchado el sonido de las campanas eternas, que resbalaba y moría en las abandonadas colinas donde una vez se había levantado Roma… [entonces] el señor Feuerbach no habría, sin duda, hecho objeto de acerba

crítica a la mitad de la poesía humana ni habría dado tales gritos como si quisiese apartar de sí el espectro de Iscariote!» <<

[*] Reúne RD3, XI, cap. 12 («La rama dorada»), pp. 279-303, y cap. 13 («Despedida a Nemi»), pp. 304-309. <<

ÍNDICE

La rama dorada 2
Nota al lector 5
Reconocimientos 7
Introducción 8
I 8
II 11
III 18
IV 24
V 30
VI 34
VII 47
Nota a la presente edición 53
Bibliografía selecta 58
1. Ediciones de La rama dorada 58
2. Otras obras de Frazer 58
3. Biografías 59
4. Antecedentes 59
5. Estudios 60
6. Influencia 61
Cronología Sir James George Frazer (1854-1941) 63
Abreviaturas 69
La rama dorada 70
Libro I El rey del bosque 73

Capítulo 1 El rey del bosque[*] 74
I 74
II 83
III 88
Capítulo 2 Reyes sacerdotes[*] 91
Capítulo 3 Magia y religión[*] 96
I 96
II 99
III 110
IV 119
Capítulo 4 Dioses humanos[*] 140
Capítulo 5 Reyes departamentales de la naturaleza[*] 162
Capítulo 6 El culto a los árboles[*] 168
I 168
II 176
Capítulo 7 El matrimonio sagrado[*] 190
I 190
II 200
Capítulo 8 Los reyes de Roma[*] 212
I 212
II 215
Capítulo 9 La sucesión al trono[*] 223
Capítulo 10 El peso de la realeza[*] 239
I 239
II 254
Capítulo 11 Los peligros del alma[*] 263

I 263
II 265
III 272
Capítulo 12 Tabúes[*] 279
I 279
II 288
III 297
IV 320
V 343
Libro II Occisión del dios 347
Capítulo 1 La mortalidad de los dioses[*] 348
Capítulo 2 La occisión del rey divino[*] 354
I 354
II 359
III 376
IV 383
Capítulo 3 Reyes temporeros[*] 387
Capítulo 4 Sacrificio del hijo del rey[*] 396
Capítulo 5 La occisión del espíritu del árbol[*] 411
I 411
II 420
III 427
IV 430
V 436
VI 439
Capítulo 6 Adonis[*] 445
I 445

II 451
III 458
Capítulo 7 Prostitución sagrada[*] 471
I 471
II 479
III 482
Capítulo 8 El ritual de Adonis[*] 486
I 486
II 494
Capítulo 9 Atis[*] 506
Capítulo 10 El dios ahorcado[*] 515
I 515
II 517
III 522
Capítulo 11 Osiris[*] 532
Capítulo 12 Fiestas de los difuntos[*] 543
Capítulo 13 Isis[*] 558
Capítulo 14 Linaje matriarcal y diosas madre[*] 562
Capítulo 15 Dionisos[*] 570
Capítulo 16 Deméter y Perséfona[*] 582
Capítulo 17 El papel de la mujer en la agricultura primitiva[*] 590
Capítulo 18 «La madre» de las mieses y «la doncella» de las mieses[*] 598
I 598
II 611
III 617

Capítulo 19 Lityerses[*] 621
I 621
II 632
III 636
Capítulo 20 El espíritu del cereal como animal[*] 647
I 647
II 672
III 675
IV 683
V 687
VI 689
VII 696
Capítulo 21 Ingestión del dios[*] 702
I 702
II 710
III 717
Capítulo 22 La dieta de carne[*] 719
Capítulo 23 Occisión del animal divino[*] 732
I 732
II 736
III 746
IV 767
V 769
Libro III La víctima expiatoria 777
Capítulo 1 La transferencia del mal[*] 778
I 778
II 791

III 804
IV 817
Capítulo 2 Víctimas expiatorias en la Antigüedad[*] 822
I 822
II 832
Capítulo 3 Occisión del dios en México[*] 843
Capítulo 4 La Saturnalia[*] 874
I 874
II 880
III 885
IV 890
V 912
Capítulo 5 La crucifixión de Cristo[*] 922
Libro IV La rama dorada 937
Capítulo 1 Entre el cielo y la tierra[*] 938
I 938
II 943
Capítulo 2 Reclusión de las jóvenes pubescentes[*] 947
I 947
II 959
III 963
Capítulo 3 Los fuegos de Bálder[*] 973
I 973
II 978
III 986
IV 994
V 1005

VI 1012
VII 1018
VIII 1023
Capítulo 4 El alma externada[*] 1031
I 1031
II 1039
III 1055
Capítulo 5 Muerte y resurrección[*] 1077
I 1077
II 1079
Capítulo 6 La rama dorada[*] 1088
I 1088
II 1101
III 1106
Sobre el autor 1108
Notas 1109